علم الاجتماع

الاتجاهات النظرية وأساليب البحث

تقديم وترجمة

دكتـــور

عبد الله شلبي

٢٠٠٨

المحتويات

الفصل الأول

العلم وعلم الاجتماع ١-٤٣

١- ماهية العلم.

٢- علم الاجتماع: علم أم فن؟

٣- الوضعية والوظيفية.

٤- علم الاجتماع الراديكالي ونظرية الصراع.

٥- علم الاجتماع التأويلي.

٦- النظرية واستراتيجية البحث:

(أ) دور النظرية الاجتماعية.

(ب) النظرية والبحث.

٧- علم اجتماع الوحدات الصغرى.

٨- علم اجتماع الوحدات الكبرى.

٩- علم الاجتماع والبحث العلمي.

١٠- اكتشاف معنى المجتمع.

الفصل الثاني

ماهية الاتجاهات النظرية السوسيولوجية ٤٤-٧٩

أولاً- مقدمة.

ثانيًا- أنماط المعرفة الإنسانية.

ثالثًا- العلوم الاجتماعية.

رابعًا- المفاهيم.

خامسًا- علم الاجتماع.

سادسًا- حول محتوى الكتاب.

سابعًا- رؤية الاتجاهات النظرية السوسيولوجية للمرض العقلي.

ثامنًا- استخلاصات أساسية وأسئلة.

الفصل الثالث

المنظورات البنائية: بنائية الإجماع ٨٠-١٢٦

البدايات: كونت - سبنسر - دوركايم

أولاً - مقدمة.

ثانياً - منظور الإجماع ومشكلة النظام.

ثالثاً - الإسهامات الأولية:

١- أوجست كونت ونشأة علم الاجتماع.

٢- هربرت سبنسر والتحليل التطوري للمجتمعات الإنسانية.

رابعاً - إميل دوركايم وتطور الوظيفية:

١ - الطبيعة الأخلاقية للمجتمع.

٢ - قواعد البحث في المجتمع.

٣ - دوركايم والتحليل الوظيفي.

٤ - دوركايم: التحليل الوظيفي للانتحار.

٥ - دوركايم التحليل الوظيفي للدين.

الفصل الرابع

الحركات الاجتماعية السياسية ١٢٧-١٩٠

الأصولية الإسلامية السياسية المعاصرة نموذجاً

دراسة فى ضبط المفاهيم وتعيين حدود الظاهرة

مقدمة.

أولاً - مناقشة وتحديد مفهوم الحركة الاجتماعية .

ثانياً - أنماط الحركات الاجتماعية .

ثالثاً - مراحل نمو الحركة الاجتماعية .

رابعاً - ما الذى يجب علينا دراسته فى الحركة الأصولية كحركة

اجتماعية سياسية ذات شكل دينى ؟

خامسا - الأصولية الإسلامية كحركة اجتماعية وسياسية .

سادساً - مصادر الدراسة .

الفصل الخامس

الدين والصراع الاجتماعي ١٩١- ٢٢٩

آليات التوظيف والاستخدام المتناقض للدين

أولاً: مقدمة

ثانيا: الدين والمجتمع : تحليل نقدي للمواقف النظرية المتدينة.

١-عصر التنوير ودراسات البداية.

٢-الماركسية والفهم المادي التاريخي للدين.

٣-فرويد والتأويل السيكولوجي للوهم الديني.

٤-دور كايم والوظيفة التكاملية والتضامنية للدين.

٥-ماكس فيبر: الدين وتأسيس التحولات الاجتماعية.

٦-الوظيفيون المحدثون: الدين وخلق التكامل الوظيفي.

ثالثا: التوظيف والاستخدام المتناقض للدين في الصراع الاجتماعي.

رابعًا : الإشارات والمصادر.

الفصل الأول

العلم وعلم الاجتماع

١- ماهية العلم.

٢- علم الاجتماع: علم أم فن؟

٣- الوضعية والوظيفية.

٤- علم الاجتماع الراديكالي ونظرية الصراع.

٥- علم الاجتماع التأويلي.

٦- النظرية واستراتيجية البحث:

(أ) دور النظرية الاجتماعية.

(ب) النظرية والبحث.

٧- علم اجتماع الوحدات الصغرى.

٨- علم اجتماع الوحدات الكبرى.

٩- علم الاجتماع والبحث العلمي.

١٠- اكتشاف معنى المجتمع.

الفصل الأول

العلم وعلم الاجتماع(*)

١- ماهية العلم:

شهد العالم على امتداد المائتين عام الأخيرة تقدمًا رائعًا وغير مسبوق في المعرفة العلمية، حيث تبين للناس أن بالعلم وحده يمكنهم فهم الظواهر الطبيعية والتنبؤ بمسارها وضبطها والتحكم فيها بدرجة كبيرة، وإلى الحد الذي مكنهم من إرسال سفينة فضاء إلى كوكب زحل، واستخدام أشعة الليزر في إجراء العمليات الجراحية الدقيقة، وتفجير الطاقة الكامنة في نواة الذرة. إن قوة العلوم الطبيعية تُعد دليلاً على مصداقيتها وصحتها وكان السؤال الذي يطرح نفسه وبإلحاح على المشتغلين بدراسة المجتمع في كل مجالاته ومظاهره، في الاقتصاد والسياسة والاجتماع وعلم النفس...، هو إلى أي مدى يمكن أن تكون دراساتهم وبحوثهم في هذه المجالات علمية، وبنفس المعنى والقدر الحادث في العلوم الطبيعية؟

وتوجد عدة سُبل يمكن من خلالها تعريف العلم. إن كلمة علم Science مشتقة من الأصل اللاتيني Scire وتعني ليعرف To know ويعرف العلم أيضا بأنه نسق من المعرفة المتراكمة والتي يكتسبها الإنسان باستخدام منهج محدد هو المنهج العلمي، وهي معرفة بالإمكان البرهنة على صدقها والتحقق منها. ويعني هذا التعريف أن العلم معرفة منظمة ومقصودة ودقيقة ومتعمقة تتكون لدينا عن ظواهر الكون والعالم المحيط بنا وبحيث تكون لدينا المقدرة على إثبات صحة هذه المعرفة وصدقها التام أو الكلي وهذه المعرفة العلمية التي تتكون لدينا بشأن ظواهر الكون هي معرفة تتكون من جانبين متلازمين دومًا. **الجانب الأول** حسي ويتمثل في الخبرات الحسية التي تزودنا بها حواسنا

(*) Murray Morison M.A, Methods in sociology, long man inc. New York, 1986. Pp. 17 - 30.

والأجهزة التي نستخدمها تزيد من كفاءة وقدرة هذه الحواس على الملاحظة والرصد والتسجيل. **والجانب الثاني** هو الجانب العقلي والمتمثل في إعمال عقولنا في المعطيات والوقائع المحسوسة بحثًا عن القوانين العامة والنوعية التي تحكم حركتها، وعلاقتها، وعلاقاتها الارتباطية ببعضها البعض. إن أيًا من الجانبين الحسي أو العقلي لا يؤسس بمفرده معرفة علمية. وعلى حد تعبير كنط فإن معطيات الحس تصبح عمياء بدون المقولات العقلية. وهذه الأخيرة تكون جوفاء بدون معطيات الحس.

ويعد المسح الاجتماعي Social Surrvey، على سبيل المثال، لدخول الأفراد نموذجًا يمكن أن ندرجه في هذه الفئة من المعرفة العلمية، لأن هذه المسوح الاجتماعية من الممكن عند إجرائها في ظل ظروف متماثلة، أن تعطينا نتائج متماثلة أيضًا.

ومن الممكن أن تقدم تعريفًا أكثر دقة وتحديدًا للعلم وذلك عندما نقرن هذا التعريف بالطريقة التي يتم من خلالها تحصيل واكتساب المعرفة العلمية. ففي القرن السادس عشر الميلادي أكد فرنسيس بيكون Bacon على أهمية المنهج التجريبي والمنحى الأمبيريقي في اكتساب العلم وإنتاج المعرفة العلمية. فالمعرفة العلمية تأسس بداية على ما نخبره باحساساتنا، وما يمكن أن تكون على يقين من صدقة وصحته. وهذا النوع من المعرفة التي تتأسس على ما نخبره بحواسنا أو على معطيات الحس، تعتمد على ما يسمي بالمنهج الاستقرائي وهو طريقة علمية مهمة للغاية في تأسيس العلم. وعلى كل فإن العلم يتضمن ما هو أكثر من الملاحظات الموضوعية الدقيقة والمحددة. ويحاول الباحث غالبًا اختبار النظرية العلمية التي تشكل لديه إطارًا تصوريًا يسعى من خلاله إلى الوصول إلى تفسير أو تأويل معين للمشكلة التي يواجهها. وتأسيسًا على الطرح السالف يمكن تعريف العلم بأنه منهج وطريقة للفحص

والتقصي المقصود والدقيق والمتعمق والمنظم لأي من ظواهر العالم الطبيعي والاجتماعي الإنساني.

وتتطلب البحوث العلمية البرهنة على ما إذا كانت الأفكار الأولية للعالم أو الباحث وكذلك الفروض العلمية التي يكونها بشأن ظاهرة ما، هل هي صادقة أم زائفة؟ ويعد البحث العلمي هنا بمثابة الوسيلة التي يتحول عن طريقها الفرض من علاقة محتملة ومعرفة ظنية إلى قانون علمي وإلى نظرية علمية يمكن إثباتها بالبرهان. والمراحل أو الخطوات التالية توضح لنا وببساطة شديدة عملية البحث العلمي:

١- يواجه الباحث من خلال ملاحظته للظواهر والوقائع والأحداث أن ثمة مشكلة تتطلب حلاً، أو ظاهرة يجب تفسيرها.

٢- يحاول الباحث تحليل المشكلات أو الظاهرة في ضوء النظرية العلمية والتي تكون وثيقة الصلة بالمشكلة أو الظاهرة موضوع البحث.

٣- انطلاقًا من النظرية العلمية التي تشكل إطارًا تصوريًا لديه، يقترح الباحث مجموعة من الفروض التي تعبر عن علاقات محتملة بين متغيرات عدة في سياق المشكلة أو الظاهرة التي يبحثها. وتتم صياغة هذه الفروض بطريقة تجعلها قابلة للاختبار والتحقق.

٤- ومن خلال الملاحظة والتجربة، يتمكن الباحث من إثبات صحة الفروض وصدقها، أو من دحض هذه الفروض نفسها مستخدمًا مقاييس تتسم بالدقة والتحديد وفي ظل التحكم في ظروف وشروط بعينها.

٥- ومحصلة للجهد السابق يحصل الباحث على مجموعة من البيانات والنتائج التي تستخدم اما لتدعيم صحة الفروض وبيان صدقها، أو تستخدم لرفضها وبيان عدم صحتها وذلك بالنظر إلى النتائج التي

انتهي إليها ويعني هذه الفروض التي أمكن إثباتها مرة بعد مرة تتحول إلى قانون ونظرية علمية. وينص القانون العلمي على أن عناصر أو عوامل بعينها سوف تتفاعل معًا وبنفس الطريقة إذا ما توافرت نفس الشروط أو الظروف وعلى نحو يتسم بالدقة.

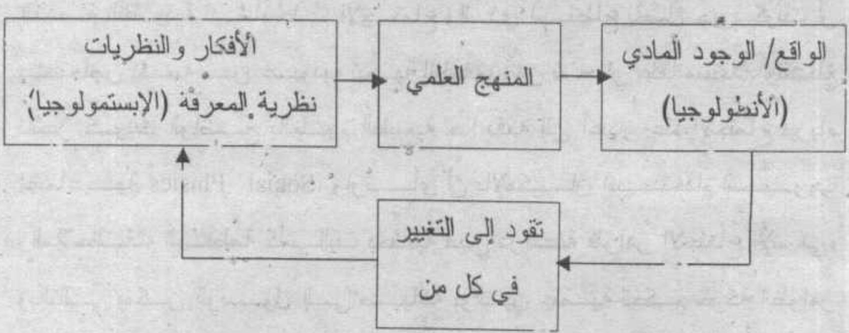
٦- وتعني هذه العلمية الجدلية أن كلاً من الفروض والنظرية العلمية سيتم تعديلها في ضوء النتائج التي انتهي إليها الباحث والتي سيقوم بنشرها بعد ذلك.

وفي ضوء ما تقدم، فإننا لسنا في حاجة فقط لاستكشاف البراهين والأدلة وأوجه الاختلاف التفصيلية حول نشأة ونمو العلم الحديث وتطوره، ذلك انه من الضرورة والأهمية بمكان أن نلتفت إلى التأثيرات البالغة الأهمية لكل من ديكارت Descartes وبيكون Baçon والتي تؤكد لنا أن العالم المادي الطبيعي الذي نعيش فيه يشبه وإلى حد كبير نظامًا ميكانيكيا بالغ الدقة والإتقان، وأن العمليات التي تحدث داخل هذا العالم تكون محكومة بقوانين علية صارمة، وتكون مهمة العالم أو الباحث، اكتشاف هذه القوانين ولا تتحقق هذه الغاية إلا عبر الاستخدام الموضوعي للمنهج العلمي. وعندما يطبق العالم خطوات البحث العلمي بعناية ودقة، تتكشف له، وعلى نحو تدريجي، أسرار هذا الكون. لقد نجح العلم الحديث بالفعل في إنتاج المعرفة العلمية التي أثبتت قيمتها من خلال جعلنا نتعامل بكفاءة ومقدرة مع العالم المحيط بنا. وهذه المعرفة العلمية تكون فائدتها عظيمة للبشر إذا ما أخذوا بعين الاعتبار الطريقة التي تمت من خلالها وعن طريقها إنتاج هذا النوع من المعرفة.

إن كل علم من العلوم يتضمن محاولات لوصف وتفسير وتأويل جانب معين من ظواهر العالم المادي المحسوس. ويجبرنا الحس العام المشترك، وخبرات الحياة اليومية بأن ثمة شيئا واقعيا وحقيقيًا ومستقلاً عن وعينا وإرادتنا ووجودنا، وأن هذا الشيء من الممكن أن نبحثه وندرسه ونفهمه ونتنبأ به

ونتحكم فيه. والعلم، كل علم، هو في حقيقته نسق وبنية متسقة من الأفكار والمعاني عن الواقع والوجود المادي، وتكون هذه الأفكار والمعاني مفهومه وتحمل تفسيرات وتأويلات بعضها أمكن إثبات صدقها والبرهنة على صحتها. لنأخذ على سبيل المثال علم الوارثة والهندسة الوراثية والجينات وهو العلم الذي تمكن من تطوير أفكار محكمة ومتقنة ونظريات علمية صحيحة تتعلق بالنباتات والحيوانات. وتعد تطبيقات هذه المعرفة في حياتنا معيارًا مهمًا وأساسيا لبيان مدى صدقها وصحتها وحيث نجح هذا العلم في استنباط وتطوير أنواع وسلالات جديدة من النباتات والطيور والحيوانات.

. نستطيع أن نحدد، وكما ذكرنا سلفًا، جانبين أساسيين للعلم. أولهما ما تمدنا به الحواس من معطيات حسية عن الوقائع والأحداث المحسوسة والمتعلقة بالوجود والواقع المادي المحسوس القابل للملاحظة والدراسة والبحث. والثاني، هو الأفكار والنظريات التي نكونها عن هذا الوجود، والواقع المادي ونعنى هنا نظرية المعرفة. وعبر استخدام المنهج العلمي يمكننا اختبار معرفتنا بهذا الواقع والتحقق من صحة هذه المعرفة وإنتاج وتأسيس المعرفة العلمية. وفي علم الوراثة والجنيات، على سبيل المثال، كانت التجارب التي أجريت تتضمن عمليات تربية واستنساخ في النباتات والحيوانات. والشكل التالي يحاول أن يلخص هذه الفكرة:



وهناك جدل مستمر ومتواصل في سياق علم الاجتماع حول طبيعة هذا العلم، وإلى أي مدى يمكن اعتباره علمًا بكل ما تحمله الكلمة من معاني. ويدور

الجانب الأكبر من هذا الجدل أولاً حول طبيعة المجتمع الإنساني والذي يشكل موضوعا لعلم الاجتماع، وإلى أي مدى يمكن انظر إلى هذا المجتمع على أنه مماثل في طبيعته لطبيعة الوجود المادي الطبيعي. والأمر الثاني هو، إلى أي مدى يمكن استخدام المنهج العلمي المعتمد في العلوم الطبيعية بنفس الطريقة في بحث ودراسة وفهم موضوع علم الاجتماع. والأمر الثالث، هل بالإمكان وفي إطار علم الاجتماع، أن نصل إلى نتائج علمية وإنتاج معرفة علمية تتسم بدرجة عالية من اليقين ويمكن أن تكون أساسًا لبناء نظرية معرفه حول المجتمع الإنساني.

لقد انبهر علماء الاجتماع في القرن التاسع عشر الميلادي انبهارًا شديدًا بنموذج العلم الطبيعي ووصل الأمر إلى حد الاعتقاد، بل الإيمان، بصحة وسلامة ويقينية العلم الطبيعي والمعرفة العلمية والتقدم العلمي وإلى الدرجة التي ولدت لديهم رغبة قوية في احتذاء نموذج العلم الطبيعي وتطبيق مناهجه في البحث والتحليل في بحث ودراسة وفهم المجتمع الإنساني وفي تأسيس علم الاجتماع على غرار نموذج العلم الطبيعي. وبالإمكان أن تتبين هذا الافتتان بنموذج العلم الطبيعي وبمنجزاته، وبمناهج البحث والتحليل المتبعة في إنتاجه لدى أو جست كونت Comet (١٧٩٨ - ١٨٥٧)، والذي يعده الكثير الأب المؤسس لعلم الاجتماع كتقليد غربي، فهو من منح هذا العلم اسمه كما تحكي القصة التقليدية لنشأة علم الاجتماع والذي استطاع بفضل جهود كونت أن يستخلص نفسه من عبودية تبعية للفلسفة، ومن ثم صار علمًا مستقلاً. ولقد بلغ تأثر كونت الواضح بالعلوم الطبيعية حدًا دفعه إلى اعتبار علم الاجتماع فيزياء اجتماعية Social Phisics، وارتأى أن بالإمكان استخدام التجريب والملاحظات المنظمة كأساليب بحثية في دراسة ظواهر الاجتماع الإنساني، وبالتالي، يمكن الوصول إلى صياغة قوانين علمية تحكم حركة الظواهر

الاجتماعية على نحو ما هو حادث في علوم الفيزياء والكيمياء، ومن ثم يصبح من الممكن تأسيس علم للمجتمع.

وذهب كونت إلى إن القوانين العلمية الحاكمة لحركة المجتمع الإنساني وتطوره يمكن اكتشافها عبر تطبيق القواعد والمبادئ العقلانية وأن من شأن استخدام التجربة والملاحظة كمناهج لدراسة المجتمع أن ينتهي بنا ذلك إلى إنتاج معرفة علمية ويقينية بالمجتمع وظواهره وهي معرفة تعتمد على المنهج العلمي والموضوعي، كما يمكننا أيضا البرهنة على القوانين الحاكمة لحركة المجتمع وتطوره. ولكل الاعتبارات السابقة، اعتبر كونت أن علم الاجتماع يعد علمًا وضعيًا واستخدم مصطلح الوضعية Positivism لوصف المدخل العلمي العقلاني الذي يتأسس على افتراض أن الظواهر الاجتماعية هي أشياء لها وجود موضوعي مستقل عن وعي الأفراد وإراداتهم، وأنه من الممكن ملاحظة هذه الظواهر وقياسها وإذا أمكننا إثبات أن هذه الظواهر تتفاعل معًا بنفس الطريقة في ظل شروط بعينها مرارًا وتكرارًا، فإنه يصبح بالإمكان التنبؤ بما يحدث في المستقبل حال توافر هذه الشروط.

وارتأى إميل دوركايم Emile Durkeim (١٨٥٨ - ١٩١٧)، في كتابة المهم "قواعد المنهج في علم الاجتماع"، وانطلاقًا من المدخل الوضعي والذي اعتبره شيئًا مقدسا القواعد التي حددها للبحث السوسيولوجي؛ أن الظواهر والحقائق الاجتماعية هي ضروب وأساليب للفعل والسلوك والتفكير والإحساس، وهي أشياء مستقلة عن وجود الأفراد، وتمارس نوعًا من الضبط والقهر الخارجي عليهم؛ إذ يجدون أنفسهم مجبرين على اتباعها وتسيير مختلف شؤون حياتهم وفقًا لها وعلى كل مستويات وجودهم الفردي والاجتماعي. وهذه الظواهر تتسم بالعمومية والانتشار، وهي قابلة للملاحظة والقياس والبحث بنفس الطريقة التي تبحث وتقاس بها الظواهر الطبيعية.

أما كارل ماركس Karl Marx (١٨١٨ - ١٨٨٣) فقد كان مدخله لدراسة المجتمع الإنساني مغايرًا تمامًا لما اعتمده دور كايم وكونت، وإن كان قد قبل تقرير الطابع العلمي الوضعي لعلم الاجتماع. رأى ماركس أن المجتمع الإنساني يتغير وفق قوانين عليه صارمة وموضوعية وواضحة، وأن هذه القوانين تعمل بشكل مستقل تمامًا عن وعى الإنسان وإرادته. وسوف نعود إلى تناول قضية الاتجاه الوضعي والوضعية Positivism وإلى اكتساب علم الاجتماع صفة العلمية لا حقًا في هذا الفصل.

نحن في حاجة ضرورية الآن لأن نأخذ بعين الاعتبار والاهتمام ذلك العمل المهم الذي قدمه فيلسوف العلم المعاصر كارل بوبر Karl Popper والذي رأى أن المعرفة العلمية هي معرفة تجريبية أكثر مما يتصوره العلماء أنصار الوضعية.وفي الحقيقة، من وجهه نظر بوبر Popper، أننا لا نستطيع أن نتأكد من حقيقة الأشياء والظواهر، ولا يمكننا أن نزعم بأننا نمتلك معرفة حقيقة ويقينية يقينًا مطلقًا. وقدم بوبر نقدًا حادًا لبعض النظريات السوسيولوجية وخاصة نظرية كارل ماركس، ونظرية هربرت سبنسر H.Spenccr وهي النظريات التي تحدثت عما اسماه بوبر بالوضع التاريخي، وحيث ادعت هذه النظريات أن التغير الاجتماعي يمكن أن يأخذ طابعًا منتظمًا ومسارًا خطيًا حتميًا بالضرورة وعبر مراحل محددة، وأنه بالإمكان التنبؤ بمسار هذا التغير في المستقبل.

ووصف بوبر كارل ماركس بأنه النبي المبشر بالثورة وعليه لا يمكن بحال اعتباره عالم اجتماع وذلك لأن ماركس لم يكن، في رأى بوبر، ملتزمًا بالمنهج العلمي في نبوءاته عن ثورة البروليتاريا انطلاقًا من أن ماركس قد سلم بشيء لم يحدث بعد. وفي مجال العلم، يقول بوبر، ليس ثمة مكان للنبوءة والدين والأيديولوجيا. وتأسيسًا على ذلك اعتبر بوبر أن الماركسية ليست علمًا على الإطلاق، ولا يمكن إن تكون علمية، لأن الكثير من نظرياتها الرئيسية تشير الى المستقبل وتتحدث عنه وبالتالي فهي ليست قابلة للاختبار والتحقق،

كمـا أنـه يسـتحيل البـرهنة علـى نحـو دقيق على أنه لن تحدث ثورة عمالية لأن المـستقبل مجهـول بالنسبة لـنا، وبالتالي فالادعـاء القائل بحدوث هذه الثورة هو محض إدعاء باطل وغير علمي.

وطـرح بوبـر فـي هـذا الـسياق سببن رئيسيين يدعمان النقد الذى قدمه لمثل هـذه النظـريات الاجتماعـية، الماركـسية علـى وجه الدقة، **السبب الأول:** يرى أن الدلـيل الـذي قدمـته هـذه النظريات على أن التغير الاجتماعي يأخذ نمطًا ثابتًا علّيًا ومطـردًا وحتمـيًا؛ يعـد دلـيلاً ضعيفًا ،متهافتًا للغاية، لأنه إما أن تكون هناك حالة واحـدة تـؤكد هـذا الدلـيل مـثل تـاريخ المجتمعات التي تم بحثها ودراستها، وأن هـناك حـالات أخـري كثيـرة يمكـن الاستشهاد بها. وسنجد حينئذ أن أوجه التباين والاخـتلاف فـيما بيـنها تكـون أكثر من أوجه التماثل والتشابه. والسبب الثاني: أن فكـرة التنـبؤ الـصحيح والدقـيق بـشأن كيفـية تطور المجتمع الإنسائي تبدو فكرة غيـر صـحيحة بـل وخاطـئة تمامًا. لأننا لا نعرف ما سيتم اكتشافه أو اختراعه في المُـستقبل، ولأنـنا إن فعلـنا ذلـك سـيكون قد تم اكتشافه أو اختراعه بالفعل. وعلى كـل، فـإن هـذه المكتـشفات والمخترعات مثل القوة المحركة للبخار، وتفتيت الذرة وغيـرها...، ذات تأثيـر عمـيق علـى المجـتمعات الإنسانية. وعلى الرغم من أن المُختـرعات والمكتـشفات التـي سـتحدث فـي المستقبل قد تبدو بعيده المنال، ومن الـصعوبة بمكـان التوصـل إلـيها، إلا أننا لا يمكن التنبؤ بآثارها وبالنتائج المترتبة عليها.

ولقـد كـان لبوبـر Karl Popper تأثيـر عمـيق للغايـة في الجدل والحوار الدائـر حـول المـنهج العلمـي، ومـا الذي يتعين أن يكون عليه هذا المنهج. وذهب بويـر إلـى أن العـالم أو الـباحث عـندما يسعى إلى فهم وتفسير، أو تأويل ظاهرة ما، فإنـه يعـتمد علـى النظـريات العلمـية وعلى الحدس أيضًا، وهما أفكار حول الكيفـيات التـي تحـدث بهـا الظواهـر علـى نحو معين دون غيره، ولماذا حدثت علـى هـذا الـنحو بالفعـل؟ وبيـنما كان بوبر ناقدًا حدا للاتجاه الأمبيريقي والحسي

في العلم، وللاعتقاد السائد بأن معرفتنا بالعالم من حولنا يتم اكتسابها عن طريق الخبرات الحسية فحسب، إلا أنه كان يؤكد على الحاجة الضرورية للتحقق الأمبيريقي للنظريات العلمية التي يتم التوصل إليها وصياغتها، وبالتالي يتعين اختبار هذه النظريات بصفة مستمرة. وذهب إلى أن أكثر السبل دقة وموضوعية لتحقيق ذلك هي أن يحاول الباحث إثبات خطأ فروضه العلمية بدلاً منه الإصرار على إثبات صحتها، وهو ما يعرف بمبدأ التكذيب Refutation المشهور عند كارل بوبر.

ويرى بوبر Popper أنه لا يكفي إجراء التجارب للتحقق من صحة فروض بعينها، فنحن نجد على سبيل المثال وعبر ملاحظات عديدة نقوم بها كيف أن ورقة عباد الشمس التي يتم غمرها في محلول حامض تتحول إلى اللون الأحمر. كما تكشف لنا ملاحظات أخرى تنافر الأقطاب المغناطيسية المتشابهة بعيدًا عن بعضها البعض. إلا أن لنا على يقين تام، وثقة تامة بأننا سنحصل على نفس النتيجة حال تكرار هذه التجارب وبنفس الطريقة. ولنضرب مثالاً على ذلك بالمثل التقليدي الشائع الذي يخبرنا بأن مرور ألف بجعة بيضاء أمام عيوننا، فإن هذا لا يعني بالضرورة أن البجعة التالية بعد الألف ستكون بيضاء حتمًا، وبالتالي يظل هناك احتمال أن تمر بجعة سوداء. وعلى نحو مماثل يمكن أن نقوم بإجراء تجربة ما لألف مرة، وفي كل مرة نصل إلى نفس النتيجة مما يعد برهانًا على شيء ما. إلا أن ثمة احتمالاً بأن نصل إلى نتيجة مغايرة تمامًا في المرة التالية بعد الألف. لذلك يقرر بوبر أن معرفتنا بالعالم من حولنا هي معرفة افتراضية أكثر من كونها معرفة يقينية يقينًا مطلقًا لأنه لا يوجد شيء يمكنه البرهنة على صحته وصدقه على نحو حاسم فالأمر الذي قد نكون متأكدين منه قد يكون غير حقيقي، بحيث أن رؤية بجعة سوداء واحدة لا تعني بالضرورة أيضًا أن كل البجع ليس أبيض اللون. إن ممارسة العلم تقتضي نوعًا من الشك المنهجي القوي والحاد والذي أعلن بوبر صراحة عن

وجود شواهد قوية عليه خاصة بين العلماء الاجتماعيين. وعلى ما يبدو أن نصيحته هذه كانت دعوة إلى المزيد من البحث والقليل من التنظير لأن منهج العلم لديه هو فرض واقتراح الاحتمالات والفروض الجريئة، وبذل المحاولات الجادة لتكذيبها ودحضها أو إثبات عدم صحتها.

والسؤال الآن: إلى أي مدى يمكن التسليم بعلمية العلم؟ إن المناقشات السابقة توضح وبجلاء، أن ثمة منهجًا علميًا واحدًا، وطريقًا أساسيًا واحدًا يسلكه العلماء والباحثون لإنتاج واكتساب المعرفة العلمية. وكما أشرنا سلفًا، توجد عدة اختلافات بين الأسلوب الاستقرائي القائم على الملاحظة الحسية للظواهر، والأسلوب الاستدلالي أو الاستنباطي، وذلك على الرغم من استخدام العلماء للأسلوبين معًا في عملهم.

وقد كان لتوماس كون Thomas Kuhn تأثير يستحق أن نأخذه بعين الاعتبار فيما يتعلق بالكيفية التي يجب أن نفكر من خلالها بشأن العلم والمعرفة العلمية. ففي كتابة "بنية الثورات العلمية" The structures of scientific Revolutions والصادر عن جامعة شيكاغو عام ١٩٦٢، قدم كون نقدًا حادًا لوجهة النظر الشائعة عن تقدم العلم وازدهار المعرفة العلمية، وحاول الكشف عن زيف وبطلان وجهات النظر التي تبالغ في توقير العلم، وإضفاء طابع القداسة والغموض أحيانًا على العلم وأثار كون العديد من الأسئلة حول مدى الصدق في إيمان العلم بمبدأي الأمبيريقية والموضوعية، وعما إذا كان هذا المبدأن وحدهما فقط اللذان يعمل العلم من خلالهما بالفعل.

وارتأى كون أن البعد الذاتي والشخصي وارد وبقوة في العلم الطبيعي وإلى الحد الذي يمكن أن نصف الذاتية بكونها شبحًا ملازمًا للعلم الطبيعي وعلى النحو الحادث في العلوم الاجتماعية سواء بسواء وقد ناقش كون مسألة اعتبار العلم مجموعة من النظريات والمناهج والنتائج الواقعية والحقيقة، وذهب إلى أن العلماء، كعلماء الاجتماع مثلاً، يعتمدون في بحوثهم على النماذج

والأطـر والمـداخل النظـرية المـرتبطة بتخصـصاتهم، والتي توجيههم في بحوثهم الأمبيـريقية، وتؤثـر بالفعـل فـي طبـيعة هـذه الـبحوث ومخرجاتها. إن العلماء يكتـشفون عناصـر الحقـيقة، أو القوانـين العامـة والنوعـية التـي تحكـم حركة الظواهـر وأن مـا يكتـشفونه مـن حقائـق يأتي متوافقًا ومتطابقًا مع ما نعرفه بحن بالفعل.

ويظـل العلـم مـن وجهـة نظـر الـسالفة، قيد الاختبار التدريجي والمتصاعد دومًـا مـع تطـور معـرفتنا عـن العالم المادي إلى حدودها القصوى والتي لا نهاية لهـا. وعلـى ذلـك فـإن ما كان يُعتقد في السابق بأنه حقيقي لا يتم رفضه واستبعاده وإنمـا يـضاف للحقائـق الموجـودة. ولكـن هـذا لا يحدث بالفعل، من وجهة نظر كـون Kuhn فالعمـل العلمـي فـي رأيه وفي أي مجال من مجالات المعرفة العلمية يأخـذ بعـين الاعتـبار الإسـهامات الـسابقة التـي قـدمها العلماء السابقون في كل مجـال. ولـذلك يـرى أن العلـم لـيس مجـرد مجمـوعة من النظريات والمناهج والنـتائج الواقعـية أو الحقيقـية، لأن العلمـاء يـستخدمون النماذج والمنظورات كل فـي مجـال تخصـصه، وهـذه النماذج والمنظورات العلمية تتغير تغيرًا جذريًا عند لحظـات تاريخـية معنـية ويحـدث هـذا التغير الذي يأخذ طابع الثورة أو الانعطافة الجذريـة والكيفـية عـندما لا تتناسـب المكتشفات الجديدة مع النماذج العلمية السائدة والمسيطرة والمستقرة.

وشـاهد علـى مـا انتهـي إلـيه كـون، أنـه حتـى ظهور أعمال كوبرنيقس Copernicus وأعمـال كـل مـن كبلـر Kepler وجاليلـيو Galilco كان الاعتقاد الـسائد قـبلهم، ولعـدة قـرون مـضت، أن الأرض مركز الكون وأن الشمس تدور حـولها. وظـل هـذا الـنموذج سائدًا ومسيطرًا على الرغم من تزايد صعوبة ملائمة الوقائـع الحديـدة المكتـشفة مـع هذا النموذج، حتى قدم كوبرنيفس دليلاً علميًا جديدًا أسـقط الـنموذج القـديم، وأصـبح الـنموذج الجديد مقبولا وهو النموذج الذي يؤكد علـى دوران الأرض حـول الـشمس. وحـدث هـذا الـتحول بعـد نـشر أعـمال

كوبرنيقس وجاليليو وكبلر. وهو تحول في مسار العلم يمكن وصفه بالتحول الثوري كل ما تحمله كلمة ثورة من معاني.

يؤكد كون Kuhn أن العمل العلمي ليس عملاً فرديًا بدال. فالعلماء المعاصرون يشكلون مجتمعًا متجانسًا إلى حد كبير حيث تتابع جهود العلماء وتتراكم وهؤلاء العلماء تجمعهم رؤيتهم الأساسية والعلمية للكون والعالم وتفسيره وفي جميع الأحوال والأمكنة تقدم الإنجازات العلمية المتميزة حلولاً للمشكلات المثارة في مجتمع العلماء.

وتنطوي العلوم الاجتماعية، ومن بينها علم الاجتماع، على نماذج متصارعة ومتناقضة إلى حد كبير، وعلى جماعات من العلماء والباحثين الذين يناقض بعضهم بعضًا. ولهذا يرى كون Kuhn أن علم الاجتماع هو علم ما قبل النماذج المستقرة والمقررة. لأننا عندما تقارن ما تتسم به العلوم الطبيعية، وما يتميز به منهجيها العلمي من واقعية، ودقة، وتحديد، وموضوعية، مع ما يواكبها من تجرد وضبط وإتقان محكم، بما هو حادث في علم الاجتماع، فإن علم الاجتماع يبدو في سياق هذه المقارنة وكأنه مغامرة تنطوي على كثير من المخاطر. وعليه لا تبدو المعرفة السوسيولوجية كمعرفة صحيحة ودقيقة ومؤكدة.

ويعود كون Kuhn ليشكك في وجهة النظر التي تذهب إلى أن العلم والمعرفة والعلمية تعد معرفة عقلانية خالصة وموضوعية تمامًا. ورأى أن الكثير من العلماء الذين ينتمون إلى مجتمعات علمية متميزة ورصينة قد تصبح المفاهيم والتصورات التي لديهم عن طبيعة العالم معوقة لقدرتهم على الكشف عن أية تناقضات قد تكون متضمنة فيما انتهوا إليه من نتائج ومعلومات من خلال بحوثهم. وأكد كون بالأدلة على أن العلم في تطوره لا يأخذ طابعًا تراكميا ولا ينمو على نحو تدريجي وإنما أكثر من ذلك فالتحولات العلمية تأخذ طابع التغيرات الثورية.

وسيكون مفيدًا أن نعرض لبعض الأمثلة التي توضح لنا ما قصده كون بالتغيرات الثورية في مجال العلم من خلال رؤية وتفحص الطريقة والكيفية التي يفكر بها العلماء في المشكلات والقضايا. لنأخذ ذلك الخلاف المعاصر، والمثير للجدل، والمرتبط بنظرية التطور إن الكثير من علماء الأحياء، وعلى ما يبدو، يمارسون عملهم البحثي في البيولوجيا في سياق الأفكار والتصورات والقوانين التي انتهى إليها تشارلز داروين Darwin في القرن التاسع عشر والتي تدور حول الصراع من أجل البقاء، والبقاء للأصلح والتغير الذي يحدث بفعل الانتخاب الطبيعي، إلا أن الأصوليين المسيحيين وحدهم، ومعهم أصوليي الديانات التوحيدية، يفكرون ويعملون وفق نموذج Paradigm يختلف تمام الاختلاف عن نموذج التطور والنشوء والارتقاء الذي قدمه داروين. إن النموذج الذي يتبناه الأصوليون يؤكد على عملية الخلق Creation بفعل قوة وإرادة إلهية بدلاً من عملية التطور والنشوء والارتقاء.

وبالإمكان العثور في سياق نموذج الداروونية على بعض الاختلافات المهمة بين العلماء بشأن الوقائع والعناصر التي تتضمنها نظرية داروين. مما يعد دليلاً على أن النظرية تنطوي على بعض الوقائع والعناصر المتناقضة. ومن وجهة نظر كون Kuhn فإن هناك عددًا من التفسيرات الموجودة بجانب بعضها البعض في مجال البيولوجيا، ولكن بالرغم من ذلك فإنه لا يوجد حتى الآن نموذج متاح يمكن أن يحل محل نظرية داروين.

وثمة مثال آخر نجده في علم الفيزياء والذي شهد تحولا ثوريًا من التصور الميكانيكي والآلي للكون، وهو التصور والنموذج الذي صاغه اسحق نيوتن Newton والذي كان مسيطرًا في الفيزياء القديمة، التي شهدت تحولاً ثوريًا مع ظهور نظرية النسبية لأينشتين والتي تتمحور حول المبدأ القائل بنسبية Relativism الزمان والمكان، وكذلك نظرية الكم Quantum Theory التي ترى أن انبعاث وامتصاص الطاقة لا يتم على نحو متصل أو بشكل

موجات، وإنما على مراحل وجزئيات منفصلة كل منها يمثل انبعاث وامتصاص مقدار معين من الطاقة يسمي الكم Quantum. إن حجم ومدى التغير الذي أحدثته كل من نظرية النسبية وميكانيكا الكم في نموذج الفيزياء والتحول من الفيزياء التقليدية وتصورها الميكانيكي للكون، إلى الفيزياء الحديثة وتصورات النسبية وميكانيكا الكم، وصف بأنه تغير وتحول ثوري لأن شهد انبعاث وبزوغ رؤية جديدة متسقة للعالم وللكون مغايرة تمامًا لما كان سائدًا من قبل، وهذه الرؤية الجديدة لم تكن وليدة لجهود الجماعة العلمية المغلقة لعلماء الفيزياء، وإنما جاءت كمحصلة للجدل والحوار والمناقشات المستمرة والدؤوبة والتطورات التي قادها مجموعة من علماء الفيزياء الذين تتجاوز اهتماماتهم العلمية الجوانب التقنية والفنية المحدودة لأبحاثهم. لقد كان هؤلاء العلماء مهمتين وبعمق بكل الجوانب والقضايا الفلسفية التي أثارتها وانطوت عليها الفيزياء الحديثة، وحاولوا وبعقل منفتح البرهنة على صحة فهمهم الجديد لطبيعة الواقع والعالم من حولهم.

وعلى النقيض تمامًا من التصور الديكارتي الميكانيكي للعالم، فإن الرؤية الجديدة لهذا العالم والتي بزغت مع التحولات الثورية التي شهدتها الفيزياء الحديثة أصبحت تتسم بسيادة مفاهيم ومصطلحات جديدة مثل العضوية، والأيكولوجيا...، ومع هذه التصورات لم يعد ينظر إلى العالم بحسبانه مكونًا من مجموعة من الأجزاء المنفصلة، وإنما يتم النظر إلى هذا العالم بحسبانه قوة ديناميـة، وكل عضوي لا يتجزأ وداخل هذا الكل توجد علاقات متبادلة وضرورية بين عناصره ومكوناته المترابطة، وبالإمكان فهم هذا الكل فقط بالنظر إليه باعتباره أحد الأنماط الديناميـة للعمليات الكونية أو للكون بأسره.

ويعود هذا الاهتمام الذي استغرق الكثير من النقاش حول النماذج والأطر النظرية والتصورية Paradigms بسبب صلتها الوثيقة بعلم الاجتماع. فهذا العلم يتم توجيه النقد إليه بشكل دائم ومستمر بأنه ليس علمًا على الإطلاق لأنه ينطوي على أنماط عديدة من التفسيرات، والرؤى والأطر التفسيرية والنماذج

للحقيقة الاجتماعية الواحدة مثل الوظيفية، والماركسية، ونظرية الصراع، ونظرية الفعل الاجتماعي وهو الأمر الذي يفقد هذا العلم الكثير من مصداقيته عند مقارنته بما هو حادث في العلوم الطبيعية والتي تنطوي أيضًا على رؤى متنوعة ونماذج وأطر تصورية عديدة للعالم. ورغم ذلك فإن العلوم الطبيعية قد أوجدت إحساسًا بالإجماع على المدخل النظري والمنهجي بدرجة أكبر وأوضح مما هو حادث في علم الاجتماع الذي ما زال علمًا بعيدًا عن أن تتحقق فيه وحدة النموذج.

ولا تكتمل مناقشتنا للعلاقة بين العلم وعلم الاجتماع بدون أن ننظر بعين الاعتبار ما قدمه هايزنبرج Heisenberg . لقد رأينا أن مكونًا أساسيًا ومهمًا في المنهج العلمي كونه يتضمن القياس الموضوعي الدقيق والمحدد، والملاحظات الموضوعية. وعلى ما يبدو أن العلماء يمكنهم القيام بملاحظاتهم دون الوقوع تحت تأثير ما يلاحظونه. إن مبدأ عدم التحديد واللايقين Uncertainty Principle الذي قدمه هايزنبرج يقترح شيئًا آخر. فهو يؤكد على أن عملية الملاحظة Process of Observation تؤثر دومًا في الشيء الملاحظ إلى حد ما، وأن العالم أو الباحث يتدخل بدرجة ما في التأثير على السلوك الذي يلاحظه. وليس مهمًا إن كان هذا التأثير قليلاً. ووفقًا لهايزنبرج فإن الملاحظ والشيء الذي يقوم بملاحظته ليسوا منفصلين عن بعضهما، وأن كلاً منهما يعد مكونًا في نسق أو نظام واحد، ويعد هذا مثالاً كلاسيكيًا على مسألة الذاتية في العلم. وتشكل العلوم الاجتماعية جميعها وفق مبدأ اللايقين، أو عدم التحديد، مصدرًا دائمًا للحيرة والشك، حيث تتم عمليات دراسة الأفراد والمجتمعات المتغيرة دومًا وفق مسارات غير متوقعة بل ويصعب التنبؤ بها. ألا يعني ذلك أن علم الاجتماع وفق هذه التصورات من المحتمل ألا يكون علمًا بالمعنى المتعارف عليه؟ يتعين علينا إذن أن نقيم مكانة علم الاجتماع في سياق مقارن مع العلوم الطبيعية.

٢- علم الاجتماع: علم أم فن؟:

عندما نقارن علم الاجتماع بمنهجية البحث المتبعة في العلوم الطبيعية والقائمة على أدراك وجود المشكلة، ثم تحليلها في ضوء النظرية، وفرض الفروض، والملاحظة، والتجريب والقياس واختبار الفروض في ظل التحكم في شروط التجربة، والحصول على البيانات وتحليلها.... الخ؛ فمن المؤكد ستظهر أمامنا الكثير من أوجه الاختلاف. فمن الصعوبة بمكان على العلماء الاجتماع أن يقوموا بأجراء تجارب على غرار ما يفعل علماء العلوم الطبيعية، إما لأسباب إمبيريقية تتعلق بالمتغيرات الاجتماعية والتي تكون على درجة بالغة من التركيب والتداخل والتعقيد، وإما الأسباب أخلاقية وأدبية. فالمتغيرات والظواهر الاجتماعية مثل الطبقة Class، والقوة Power، لا يمكن تحديدها وتعريفها بنفس الدرجة من الدقة والتحديد التي نعرف بها مفاهيم مثل الوزن ودرجة الحرارة. وحتى إذا ما قدمنا تعريفاً جيداً لمفهومي الطبقة والقوة، فإنه من المستحيل قياسهما بأي شئ تتوافر فيه الدقة والتحديد المعتاد في العلوم الطبيعية.

ويفترض علماء الاجتماع أن بإمكانهم محاكاة العلوم الطبيعية وإنتاج علم المجتمع Science of Society، على أن يكون علماً موضوعياً وغير منحيزاً أو متحذياً. وهذه الأمنية لتأسيس علم اجتماع موضوعي ومتحرر من القيم وغير متحيز كامنة في صلب المدخل الوضعي داخل علم الاجتماع، وبصفة خاصة في الاتجاه النظري المعروف بالوظيفية.

٣- الوضعية والوظيفية : Positivism and Functionalism

يعد علم الاجتماع من المنظور الوضعي علماً بالمعنى الحقيقي للكلمة. فالوضعية تفترض أن المجتمع الإنساني له سمات موضوعية محسوسة ومنتظمة تماثل تماماً ما تم اكتشافه في العالم الطبيعي. وكما هو حادث في العالم والنظام الطبيعي المحكوم بقوانين صارمة؛ فإنه من المفترض أن تكون هناك أيضاً قوانين عامة ونوعية تحكم ظواهر الاجتماع الإنساني. وبالنسبة

لكثيـر مـن علمـاء الاجـتماع الوظيفيـين فإن الهدف من علم الاجتماع هو اكتشاف هـذه القوانـين مـن خـلال اسـتخدام مـداخل وتقنيات تقترب إلى حد كبير بما هو حادث في العلوم الطبيعية.

وتعـد دراسـة دوركـايم .Durkheim للانـتحار Suicide مـثالاً كلاسـيكيا نقدمـه هـنا للمـدخل الوضـعي. لقـد أكد دوركايم، كما ذكرنا سلفًا، على ضرورة دراسـة الظواهـر الاجتماعـية دراسـة موضـوعية وبحـسبانها أشـياء خارجـية موجـودة خـارج شـعور الأفـراد وسـابقة في الوجود على وجودهم الفردي، وأن مهمـة الـبحث الـسوسيولوجي هـي التعـرف علـى هذه الظواهر في واقعها الذي تكـون علـيه فـي المجـتمع وكـشف القوانين التي تتحكم فيها وترتيبها من الخاص إلـى العـام اعـتمادًا علـى الملاحظـة الحـسية والتجريب واستقراء القوانين العامة والنوعية التي تحكم حركة الظواهر الاجتماعية وتفسرها في جميع صورها.

وانطلاقًـا مـن هـذا الـتصور، حـاول دوركـايم وبموضوعية إثبات أن ثمة علاقـة سـببية وعلّـية بـين درجـة الـتكامل الاجتماعـي داخـل المجتمع ومعدل الانـتحار. وحـاول أن يوضـح أن بإمكـان علـم الاجتماع تفسير الانتحار بحسبانه ظاهـرة اجتماعـية Social Phenomenon أكثـر مـن كـونه مجرد عملاً فرديًا خالـصًا، وذلـك بـرده إلـى علـل وأسـباب اجتماعـية خالصة. وانتهى إلى بلورة نظـرية حـول أثـر الـتكامل الاجتماعي، أو تضامن الجماعة على اختلاف معدلات الانـتحار. وكـيف أن هـذه المعـدلات تخـتلف اخـتلافًا عكـسيًا باخـتلاف درجة التكامل أو التضامن الاجتماعي.

ويـندرج هـذا الـتوجه الوضـعي فـي إطـار علـم اجتماع الوحدات الكبرى ويمكـن لعلمـاء الاجـتماع افتـراض وجـود مـبادئ وقوانين وضعية تحكم حركة الظواهـر الاجتماعـية ويمكـن الكـشف عنها بالمسوح الاجتماعية فهناك أنماط من الظواهـر الاجتماعـية قابلـة للقـياس، ويمكـن أن تجمـع بيانات ومعلومات بشأنها اعتمادًا على طرق وأساليب بحثية موضوعية وغير متحيزة.

٤- علم الاجتماع الراديكالي ونظرية الصراع Radical Sociology and:

يتعـين علينـا قـبل الحـديث عن علم الاجتماع الراديكالي الإشارة إلى التحليل الماركـسي الأساسـي للمجـتمع الإنـساني. فالنظرية الماركسية تختلف إلى حد كبير عـن النظـرية الوظيفـية. فبيـنما تـرى الماركـسية أن المجتمع يتكون من طبقات

اجتماعية متعارضة في مصالحها وأهدافها، وأن علاقة الناس بوسائل وأدوات الإنتاج، وموقعهم من عملية التنظيم الاجتماعي للعمل، وحجم نوع العائد الذي يحصلون عليه من عملية العمل، هذه المتغيرات هي التي تحدد الطبقة التي ينتسبون إليها وأن كل طبقة تسعى إلى تحقيق مصالحها، وهذا بدوره يجرها إلى صراع مع الطبقات الأخرى المقابلة لها. وعلى النقيض من ذلك تمامًا تميل النظرية الوظيفية إلى تركيز الاهتمام البحثي على الاجتماع والاتفاق القيمي في المجتمع الذي تترابط عناصره بنائيا وتتساند وظيفيًا بالنظر إلى الاعتماد المتبادل وما يتطلبه من استقرار وتوازن وتناغم وانسجام، وهي شروط أساسية لازمة وضرورية لقيام المجتمع بأداء وظائفه على نحو فعال.

وعلى الرغم من ذلك الاختلاف، فإن كلتا النظريتان، الماركسية والوظيفية تتفقان في التصور الوضعي للمجتمع الإنساني وهو التصور الذي يفترض أن الظواهر الاجتماعية لها وجود موضوعي مستقل عن وعى الإنسان وأرادته، وأنها أشياء تقريرية قابلة للملاحظة والدراسة والبحث والقياس اعتمادًا على الأساليب البحثية الموضوعية.

وتشكل ظواهر الفقر، وغياب العدل الاجتماعي، والظلم والاضطهاد، والقمع، والاستبداد داخل المجتمعات المعاصرة محاور الاهتمام الرئيسية لعلم الاجتماع اليساري الراديكالي، هذا فضلاً عن اهتمامه بالرؤية والتناول الموضوعي للعمليات الاجتماعية المرتبطة بالنوع الاجتماعي والسلالة، والطبقة الاجتماعية. ويركز علم الاجتماع الراديكالي على التناول النقدي لمظاهر غياب العدل والمساواة في المجتمعات المعاصرة، ويهتم بإمكانية تغيير هذه الأوضاع لصالح الجماعات المضطهدة والفئات الضعيفة في المجتمع كالفقراء، والعاطلين، الطبقات العاملة، والأقليات، والنساء، ويؤكد على ضرورة التغيير الجذري الراديكالي للنظم الراهنة ويطرح البدائل الممكنة للتنظيم الاجتماعي القائم.

وقد ناقش ماركس، كما لاحظنا قبلاً، قضية التحليل العلمي للمجتمع الإنساني وظواهره، وأكد على أن المهمة المطروحة ليست فقط تحليل المجتمع الإنساني وفهمه، وإنما تغييره أيضاً. وهو الأمر الذي يباعد بين الماركسية والوظيفية التي تؤكد على الاستقرار والانسجام والتناغم والتوازن الاجتماعي داخل المجتمع. ونحن نجد هذا التصور القائم على اعتبار أن المجتمع يمكن دراسته دراسة موضوعية لدى العلماء اجتماع آخرين إلا أنهم يؤكدون على أن المجتمع ليس بطبيعته في حالة توازن أو صراع ذلك أن وضع المجتمع يختلف من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى، فقد يسودها الاضطراب لفترات تاريخية طويلة وممتدة، ثم يعاوده الاستقرار لعدة عقود.

٥- علم الاجتماع التأويلي Interpretive Sociology:

يُعد علم الاجتماع التأويلي أحد الاتجاهات النظرية المهمة الموجودة على ساحة التنظير السوسيولوجي وهو اتجاه نظري كبير ويرتبط بصفة خاصة بعلم اجتماع الوحدات الصغرى (الميكروسوسيولوجي) Micro Sociology، ويسمي هذا الاتجاه أحياناً باتجاه الفعل الاجتماعي Social Action أو الاتجاه التأويلي في علم الاجتماع. وقد أسهم ماكس فيبر Max Weber (١٨٦٤ - ١٩٢٠) إسهاما مهمًا في هذا الاتجاه إلى حد اعتباره الأب المؤسس للاتجاه التأويلي في علم الاجتماع وبنفس قدر إسهامه في تأسيس الاتجاه البنائي.

إن المهمة الأساسية لدى علم الاجتماع التأويلي هي دراسة الفرد وفعله باعتباره وحدة البحث الأساسية في علم الاجتماع. فالفرد هو النهاية القصوى للفعل ذي المعنى، والناقل الوحيد له. ومهمة علم الاجتماع التأويلي هي اختزال مفاهيم مثل الدولة والنظام...، إلى فعل قابل للفهم طالما أن هذه المفاهيم ترمز إلى أنماط معنية من التفاعل الإنساني.

ولقد دافع فيبر Weber عن الحاجة إلى تطوير الفهم السببي للعمليات الاجتماعية والتاريخية، وكيفية تأويل الناس للأوضاع والمواقف التي يوجدون

فيها؟ وما الذي تعنيه هذه المواقف بالنسبة لهم، والمعاني التي يخلعونها على هذه المواقف؟ وقد جاء الإسهام الرئيسي الآخر في هذا الاتجاه النظري من قبل جورج هربرت ميد G. H. Mead ونظريته التفاعلية الرمزية Symbolic interactions أو التفاعلية ويعد هذا الاتجاه أكثر المنظورات التأويلية تأثيرا وأيسرها على الفهم. واهتم أصحاب هذا الاتجاه بإدخال البعد الذاتي في علم الاجتماع وهو يؤكد على صعوبة قياس الظواهر الاجتماعية بنفس درجة ومستوى التأكيد الحادثة لدى الاتجاه الوضعي وعلماء الاجتماع الوضعيين. ومع اهتمام علم الاجتماع التأويلي بكيفية وصف الناس وفهمهم للمواقف التي يوجدون فيها ويخبرونها وتأويليهم لها، يصبح من الصعوبة بمكان اعتبار علم الاجتماع التاويلي علما، أو إضفاء الطابع العلمي عليه بالمعنى الكلاسيكي المتعارف عليه لدى أصحاب الاتجاه الوضعي لأن المنظورات التأويلية تهدف إلى جعل المعنى والقصد الفرديين جزءا لا يتجزأ من نظرية علم الاجتماع وهذه المنظورات، نظريات التفاعلية الرمزية والاثنوميثودلوجيا أو المنهجية الشعبية، والظاهراتية، لا تبدي بالتفسيرات السببية والعلية للظواهر الاجتماعية ووصفها وصفا موضوعيا واقعيا، الأمر الذي وقع البعض إلى تقرير أن علم الاجتماع التأويلي أقرب للإنسانيات منه إلى العلوم بدعوى أنه في جوهره مناقض للعلم.

ويؤكد ماكس فيبر Weber على الحاجة إلى الموضوعية وعدم الانحياز في البحث والقياس السوسيولوجي. ودعا إلى ضرورة أن تكون الأساليب البحثية التي يستخدمها علماء الاجتماع، أساليب موضوعية أيضا بحيث تمكنهم من وصف الظواهر الاجتماعية لأقرب ما تكون عليه بالفعل وفي الواقع، وعلى الرغم من دعاوى التحرر ومزاعم عدم الانحياز فإن عالم الاجتماع تظل لديه قيمه الخاصة، ورؤاه، وانتماءاته، وحاجاته الذاتية الأمر الذي يعني تلازم وتقاطع الذاتية والموضوعية معا في مجال البحث السوسيولوجي فكل من علماء

الاتجاهين الوضعي، والتأويلي يتقبلون وبنفس الدرجة تقريبًا البعد الذاتي في فهم المجتمع وظواهره، في بحوث علم الاجتماع. ومن رأى الفريقين المتقابلين أن البعد الذاتي يرد في البحث السوسيولوجي من خلال أن الباحثين أنفسهم، وكما ذكرنا سلفًا، لديهم قيمهم الخاصة وانتماءاتهم، والأمر الثاني أن المبحوثين أنفسهم يتصرفون على نحو فردي لا يمكن بحال التنبؤ بمساراته وعلى نحو دقيق.

إن استقراء واقع الحال لنظريات علم الاجتماع يعطي انطباعًا عامًا أننا بصدد علم شديد الانقسام، فثمة انقسام حاد على مستوى النظرية يبدو أحيانا وكأن هناك حربًا عنيفة بين المنظورات البنائية الوظيفية، والماركسية في جانب، والمنظورات التأويلية، الفعل الاجتماعي والتفاعلية، الاثنوميثودلوجيا، والظاهراتية، في الجانب الآخر. هذا فضلاً عما ينطوي عليه كل اتجاه من الاتجاهين الكبيرين من انقسامات وتقابلات حادة أيضًا كالتناقض والتقابل الحادث بين الماركسية والوظيفية مثلاً داخل الاتجاه البنائي. الأمر الذي دفع إلى تقرير أن هذا الانقسام الحادث داخل علم الاجتماع ليس مفيدًا، بل يقرر البعض أنه غير دقيق أحيانا أخرى.

ويتعين علينا قبول هذا الواقع والاعتراف بأن ثمة اتجاهات نظرية متقابلة وأن علماء الاجتماع يحملون تصورات وأفكار، ويستخدمون أساليب بحثية تنتمي لأكثر من اتجاه نظري. فالنظريات البنائية تؤكد أن المجتمع شئ خارج عن الأفراد ومستقل عن وعيهم وإراداتهم وهو يصوغ سلوكهم ويحدد هذا السلوك. وهذه العوامل والمتغيرات الخارجية تشكل مجتمعة ما يسمي بالبناء الاجتماعي. وتركز النظريات البنائية على بحث الوحدات الكبرى وتعتمد المناهج والأساليب الكمية والمسوح الاجتماعية والمقارنة وتستخدم الاستبيانات والمقابلات المقننة. وفي مقابل ذلك، فإن النظريات التأويلية تركز على الأفعال الفردية ذات المعنى والهدف أو القصد والغرض، وتميل إلى استخدام المناهج

والأساليب البحثية الكيفية، وتعتمد الملاحظة المشاركة وغير المشاركة والمقابلات غير المقننة، وهي أساليب تختلف كثيرًا عن الأساليب المتبعة في النموذج الكلاسيكي للعلم. وفيما يتعلق بمن يتبنون الإطار التفسيري الوضعي فإن افتراضاتهم تقوم على أساس أن علم الاجتماع يمكنه النمو والتطور كنسق معرفي علمي وموضوعي اعتمادًا على اكتشاف القوانين الموضوعية العامة والنوعية التي تحكم حركة الظواهر الاجتماعية التي يمكن ملاحظتها وبحثها ورصدها. أما بالنسبة لأصحاب الاتجاهات التأويلية، فإن علم الاجتماع بالنسبة لهم هو مصدر الفهم السببي والتفسيري للعالم المحيط بنا.

وفي ختام هذه المناقشة فإن علم الاجتماع يعتبر نوعًا من العلوم ومن الفنون أيضًا وفي آن واحد. فهو مثل بقية العلوم يستخدم أساليب بحثية موضوعية ومؤكدة، وعندما نسترجع تحليلات كون Kuhn، وهايزنبرج Heisenberg يمكننا أن نقرر أن دراسة المجتمع تختلف فقط في الدرجة عن العلوم الطبيعية. ويكون علم الاجتماع فنًا بقدر ما يقدم من صور وانطباعات وتصوير للتغير الحادث في طبيعة المجتمع الإنساني، صور وانطباعات تفتقد للقياس والتحديد الكمي.

٦- النظرية واستراتيجية البحث Theory and Research Strategy:

لدى علماء الاجتماع، كما هو حادث في العلوم الطبيعية، نظريات متنوعة ومتقابلة أيضًا، وعلى حد تعبير كارل بوبر Popper لديهم حدس، ومعارف تخمينية وظنية عن المجتمع الذي يدرسونه ويبحثون ظواهره. وترتبط هذه النظريات عادة بالاتجاهات والمداخل النظرية السوسيولوجية التي حددناها سلفًا. ونحن هنا في حاجة للإجابة عن السؤالين التاليين:

أ- ما الدور الذي تنهض به النظرية الاجتماعية في البحث السوسيولوجي؟

ب- وما علاقة النظريات بعمليات البحث العلمي السوسيولوجي.

أ- دور النظرية الاجتماعية:

من شأن النظريات أن توفر لنا إطارًا تفسيريًا للظواهر التي نقوم ببحثها ودراستها. والنظرية عبارة عن مجموعة من الافتراضات، والقضايا والتعميمات المترابطة ترابطًا منطقيًا في نسق منظم، وعلى نحو يجعل من اليسير استنباطها بعضها من بعض. وتحاول النظريات الكشف عن العلل والأسباب، والعلاقات الارتباطية الكامنة خلف الأحداث والوقائع والعمليات المحددة. وتعمل النظرية على توجيه دوائر البحث العلمي الاجتماعي منذ اللحظات الأولى التي نختار فيها مشكلة ما أو قضية بعينها كموضوع للبحث مرورًا بصياغة مشكلة البحث والمفاهيم والأساليب البحثية، ووصولاً إلى النتائج. إن النظرية تضفي المغزى والدلالة على النتائج التي ننتهي إليها. وتساعد التوجهات والتعميمات النظرية على تنمية وتطوير البحث. فالنظرية تعمل على توجيه اهتمام الباحثين إلى بحث أنماط سلوكية محددة والابتعاد عن أنماط أخرى، وهي تقوم بتوجيه البحث الميداني، وتوفر إطارًا مفاهيميًا وتصوريًا يتم من خلاله تنفيذ البحث. ولذلك فحال غياب النظرية يعني أن كل ما يمكن أن يفعله عالم الطبيعة، أو عالم الاجتماع، هو فقط الملاحظة الحسية Just observe . فهما يفتقدان لأي تعريف محدد للمشكلة موضوع البحث، وستكون هذه الملاحظة محض تدريب فاشل وجهد لا قيمة له. لأنه مع غياب النظرية لن تكون هناك أية معايير أو محكات موضوعية تحدد لنا ما الذي يتعين علينا أن نبحثه ونلاحظه في الظاهرة موضوع البحث والدراسة. إن النظريات الاجتماعية من الممكن أن تكون على درجة بالغة من التعقيد والتركيب مثل نظرية تالكوت بارسونز Talcott parsons عن الأنساق الاجتماعية، أو أن تكون النظرية مجرد مجموعة محددة من الفروض والتعميمات على نحو ما هو حادث في النظريات المفسرة للسلوك الانتخابي، أو تلك النظريات المتعلقة بمظاهر السلوك والفعاليات الدينية.

ب- النظرية والبحث Theory and research:

يعد البحث عملية عقلية قوامها التنظيم المنطقي لخطوات ومراحل المسيرة العلمية لفهم الظواهر على حقيقتها اعتماداً على استخدام منهج معين ذي سمات محددة هو المنهج العلمي. وتهدف هذه العملية إلى التعرف على الظواهر الاجتماعية في صورها المتباينة داخل الثقافات المغايرة، وتقصي أسبابها وعلاتها وعلاقاتها الارتباطية بغيرها من الظواهر، وبيان العوامل المتقابلة التي أوجدتها، ومحاولة إحداث تغيير فيها، والتنبؤ بمآلها في الوقت الراهن وفي المستقبل. وقد استخدم رايت ميلز C. W. Mills مصطلح النظريات الكبرى grand Theory للإشارة إلى كل النظريات المرتبطة بمفكرين من أمثال ماركس Marx، وبصفة خاصة تاكلوت بارسونز T. Parsons . فقد كانت المفاهيم التي استخدمها بارسونز على درجة عالية من التجريد، وحاول هو وماركس تفسير العملية الكاملة للمجتمع الإنساني، وافترضا أن النماذج التي قدموها عن النظام الاجتماعي تعد نماذج كونية/ عالمية يمكن أن تنسحب على كل المجتمعات الإنسانية. وهذه النظريات صعبة للغاية ويستحيل إخضاعها للتجريب ويصعب اختبارها. إن أصحاب النظريات الكبرى يعتبرون الآباء المؤسسين لعلم اجتماع الوحدات الكبرى Macrosociology ، وكان لهم تأثير بالغ على عملية البحث السوسيولوجي حيث حددوا وبوضوح تام الخطوط الرئيسية لمسار عملية البحث، والمشكلات التي يتعين على علماء الاجتماع دراستها وبحثها. ومنهم الماركسيين، على سبيل المثال، في دراساتهم وبحوثهم عن التعليم والتربية، والكشف عن الدور الذي تقوم به الطبقة الاجتماعية والانتماء الطبقي في النجاح التعليمي، ذلك لأن النظرية الماركسية تفترض وجود مثل هذه العلاقة بين الانتماء الطبقي والتفوق الدراسي.

ونجد على الجانب الآخر مفهوم النظريات الصغرى، وقد استخدم هذا المفهوم للإشارة إلى النظريات التي يتم تطويرها من خلال استقراء الواقع الاجتماعي خلال عملية البحث السوسيولوجي. وترتبط هذه النظريات ارتباطًا وثيقًا بعلم اجتماع الوحدات الصغرى Microsociology، ومنظور الفعل الاجتماعي مع التأكيد على التأويلات والمعاني التي يخلعها المبحوثون على المواقف التي يخبرونها. وعلى الرغم من انطلاق عالم الاجتماع من النظرية التي يستمد منها تصوراته وافتراضاته، ثم يعمد إلى اختبار هذه الافتراضات، إلا أن السمات الأساسية للنظرية تتحدد من خلال التعريفات والأوصاف التي يقدمها الناس الذين يدرسهم. ويبحث أحوالهم وأوضاعهم. وحتى مع هذا المدخل الأمبيريقي، بل الموغل في الإمبريقية، فإن عالم الاجتماع ما يزال في حاجة إلى الأفكار والتصورات النظرية الموحية والموجهة عن المشكلة التي يقوم بدراستها، والتي توجه مسار عملية البحث وتحدد له الجوانب والمتغيرات التي يتعين أن يركز عليها اهتمامه البحثي.

وقد ظهر اتجاه ثالث بين هذين الاتجاهين المتطرفين، اتجاه النظريات الكبرى، واتجاه الإمبريقية المجتزأة، في البحوث السوسيولوجية. وهذا الاتجاه الثالث ينطلق من ما يمكن أن نطلق عليه بالنظريات متوسطة المدى Middle Level Theory وقد ارتبط هذا الاتجاه باسم عالم الاجتماع الأمريكي روبرت ميرتون وهذه النظريات المتوسطة المدى لا تدعي محاولة تفسير العمليات الاجتماعية للمجتمع بكامله ولا تميل إلى الركون إلى افتراضات عامة وواسعة عن طبيعة المجتمع الإنساني مثل الوجود الاجتماعي، والوعي الاجتماعي، والصراع الطبقي، وإنما تكون بؤرة اهتمامها البحثي الموضوعات والقضايا الأكثر تحديدًا كدراسة الاغتراب Alienation ، ودراسة ثقافة الفقر Culture of poverty ، ودراسة الجندر أو النوع gender من حيث الذكورة والأنوثة.

إن نمط النظرية الاجتماعية وهويتها، والتي سننطلق منها ونتبناها تؤثر حتمًا في اختبارنا للمشكلة التي ندرسها، وفي صياغة هذه المشكلة، وفي تحديد المفاهيم المستخدمة، وتحدد لنا الأسلوب البحثي الذي نختاره والطرق والتقنيات البحثية التي سنلجأ إليها، كما تحدد أيضًا هوية النتائج والمعرفة والبيانات التي ستتولد عن عملية البحث. وعلى كل يتعين علينا أن نضع في الاعتبار أن علماء الاجتماع يستخدمون أساليب بحثية سوسيولوجية في بحوثهم، وأنهم من الممكن أن يجمعوا بين الأساليب الكمية Quantitative، والأساليب الكيفية Qualitative في بحوثهم.

٧- علم اجتماع الوحدات الصغرى Microsociology :

ينشغل علم اجتماع الوحدات الصغرى بالقياس المحدد والرؤية الضيقة والمحدود، أيضاً للمجتمع الإنساني. فعالم الاجتماع هنا يوجه كل اهتمامه البحثي مباشرة إلى بحث مظهر واحد بعينه من الأنشطة والفعاليات الاجتماعية والإنسانية- كدراسة جماعة اجتماعية بعينها كطلاب مدرسة محددة، أو رصد وقياس العمليات والتفاعلات الاجتماعية داخل المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية الصغيرة كدراسة مجموع من العمال داخل مصنع بعينه حيث يتم بحث قضايا كالقوة والسيطرة، والفقر والثقافات الفرعية، والأصول الاجتماعية والطبقة ولكن مع ملاحظة أن هذه المتغيرات تتم دراستها بعيداً عن ارتباطها بالمتغيرات والعوامل البنائية المرتبطة ببنية المجتمع بكامله. إن دراسة الوحدات الاجتماعية الصغرى من شأنها أن تمدنا بتفاصيل مهمة وتتسم بالثراء والغنى البحثي بشأن تحليل عمل العمال وتفاصيل التفاعلات الحادثة بينهم داخل المصنع، ومدى وعيهم بعالمهم الاجتماعي، والمعاني المختلفة التي يضفونها على هذا العالم وظواهره وأحداثه وكيفية تأويلهم لهذه المعاني واشتراكهم فيها، إلا أن هذه الدراسة، وعلى الرغم من ذلك تتسم بمحدودية الرؤية إذ أنها تقف عند حدود وصف معاني الفاعلين الاجتماعيين ولا تتجاوز هذا الوصف إلى

التفسير. وبمعني آخر يتهم علم اجتماع الوحدات الصغرى بوصف الحياة الاجتماعية من خلال المعاني الذاتية التي تنطوي عليها الأفعال الاجتماعية. مثال آخر لدراسة الوحدات الصغرى هو الدراسة التي أجريت لدراسة خبرات طلاب مدرسة ثانوية واتجاهاتهم المتنوعة المؤيدة أو المضادة للمدارس وحيث ركز الباحث اهتمامه البحثي على مدرسة واحدة وهي المدرسة التي تعلم وتخرج فيها. وكانت نتائجه ثرية وألقت الضوء على الكثير من الجوانب والمظاهر والأبعاد التنظيمية وكيفية تأثيرها على نشأة وتطور اتجاهات وأنماط سلوكية بعينها.

٨- علم اجتماع الوحدات الكبرى Macrosociology :

لم يقدم كارل ماركس شيئاً أكثر من تفسيره لأصول ونشأة وتطور المجتمع الرأسمالي الصناعي الحديث. وعلى الرغم من اهتمامه الأساسي لم يكن بتفاصيل العمليات الاجتماعية في هذا المجتمع، وإنما كان اهتمامه يتركز على تحليل وفهم المجتمع الإنساني بكاملة. في الحقيقة، كان ماركس مهتماً في نظرياته بالأنماط التاريخية المختلفة للمجتمعات الإنسانية وتطورها بداية من المجتمعات المشاعية البدائية والقبلية البسيطة وصولاً إلى المجتمعات الصناعية المعقدة في القرن التاسع عشر في أوروبا، بل وأبعد من ذلك التنبؤات التي قدمها بخصوص المجتمع الشيوعي في مستقبل الإنسانية. وفي تحليلاته كانت التحليلات الطبقية لها المكانة الرئيسية والمهمة وبصفة خاصة الاستقطاب الطبقي الحاد في المجتمع بين من يملكون وسائل وأدوات إنتاج الثروة المادية في المجتمع، أعني ملاك الأراضي والمصانع، ومن يعملون لديهم ولا يملكون سوى قوة عملهم الجسدية أو الذهنية يبيعونها لهم وأقصد الفلاحين المعدمين وعمال المصانع الإجراء.

أما ماكس فيبر Max Weber فلم يكن يوافق ماركس في تحليلاته على الرغم من اهتمامه أيضاً بالمجتمع الإنساني ككل. وقد حاول أن يبرهن في أحد

دراساته الشهيرة على الدور الذي يمكن أنه يلعبه التغير في التفكير الديني كعامل لنشأة ونمو وتطور الرأسمالية الحديثة. وللبرهنة على ذلك قارن وبالتفصيل بين مجتمعات الهند والصين وأوروبا. كتاب آخرون كان مداخلهم لدراسة المجتمع هو الوحدات الكبرى منهم الماركسيين مثل برديو Bourdieu والتوسير Althusser وأيضاً منهم الوظيفيين مثل بارسونز Parsons.

وبالإمكان أن نقرر وجود علاقة دقيقة وإن كانت علاقة غير محددة بإحكام بين المدخل النظري الذي ينطلق منه عالم الاجتماع سواء كان ينزع إلى دراسة الوحدات الكبرى، أو يميل إلى دراسة الوحدات الصغرى والمناهج العلمية البحثية المستخدمة في كل حالة. ففي حالة دراسة الوحدات الاجتماعية الكبرى أو الاتجاهات البنائية كالماركسية والوظيفية والفيبرية تسود المناهج والأساليب والأدوات البحثية الكمية كالمسوح الاجتماعية والاستبيان والمسح المقارن والمقابلة المقننة أما في حالة دراسة الوحدات الاجتماعية الصغرى والاتجاهات التأويلية كالفعل الاجتماعي والمنهجية الشعبية أو الإثنوميثودولوجي والتفاعلية الرمزية فنجد استخداماً للمناهج والأساليب والأدوات البحثية الكيفية كالملاحظة بالمشاركة والمقابلات غير المقننة.

٩- علم الاجتماع والبحث العلمي.

كان جيمي بول Jimmy Boyle زعيماً يتصف بالقسوة والعنف لواحدة من العصابات في مدينة جلاسكو خلال الستينيات من القرن العشرين المنصرم. وفي عام ١٩٧٧ أصدر كتاباً يصف فيه سيرته الذاتية وتاريخ حياته مع العصابة وفي السجون. وفيما يلي الوصف الذي قدمه في هذا الكتاب ويوضح خلاله المبررات التي دفعت عصابته إلى تغيير أسمها:

"... كان "وايلد كومب" خلال تلك الفترة نشطاً وفعالاً إلى حد تورطه في أعمال عنف وقتال شرس دفعت العصابات وأعضائها في هذه المنطقة من

المدينة إلى منحه لقب أفضل مقاتل". وقد كشف تورط نفر من أفراد عصابته في أعمال عنف وشغب واسعة؛ عن مدى ما يشيع في هذه المنطقة وغيرها من همجية وعنف وفوضى الأمر الذي دفع السلطات المدنية للتدخل، وانتهى الأمر بأعداد كبيرة من أعضاء هذه العصابات إلى ساحة القضاء التي أدانتهم وأصدرت بحقهم أحكاماً بالسجن لمدد متفاوتة تتراوح ما بين العام، ونصف العام، والأربعة سنوات. إلا أن الصحف والجرائد في المدينة عالجت موضوع هذه العصابة على نحو يتسم بالإثارة والتشويق، ويبتعد عن الحقائق الموضوعية والواقعية. إذ قدمت للقراء شخصاً آخر ادعت أنه زعيم العصابة. في حين أن حقائق الأمور كانت علي غير ما ادعت الصحف. فالحقيقة أن ثمة شخصاً آخراً كان هو القائد الفعلي للعصابة. وكان ما ذهبت إليه الصحف من ادعاءات يمثل جانباً من التصورات التي أشاعتها الصحف لتضخم الموضوع وتضفي عليه الإثارة والتشويق كما ذكرنا قبلاً، الأمر الذي دفع القراء إلى تصديق الأخبار والتحقيقات التي تنشرها الصحف والتي حاولت تملق مشاعرهم لفترة طويلة ولكن دون سند أساسي من المعلومات والبيانات الواقعية. ومن هنا كانت الحاجة إلى تغيير اسم العصابة، ومع هذا التغيير صارت أنشطتها أكثر شراسة وعنفاً وتطرفاً".. (Jimmy Boyle, Asense of Freedom, Pan Books, 1977).

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل ما قدمه "بول" في كتابه يمكن أن يعد علم اجتماع Sociology ؟ ولكي نجيب عن هذا السؤال نحن في حاجة لأن نعرف المزيد عن محتوى علم الإجتماع، وعن طبيعة مناهج البحث العلمي التي يستخدمها علماء الاجتماع في بحوثهم.

وبإمكاننا أن نقيم نوعاً من المقابلة بين ما كتبه "جيمس بول" عن سيرته الذاتية في كتابه الذي أشرنا إليه قبلاً، وبين ما قدمه عالم الاجتماع "جيمس باتريك" James Patrick في كتابه الذي يحمل العنوان التالي: (A Galasgow gang Observed, Eyre Methuen, 1973). حيث قضى وقتاً كافياً مع إحدى

عصابات مدينة جلاسكو مشاركاً في أنشطة وفعاليات هذه العصابة، وتقدم فيما يلي جانباً من وصفة للعصابة وأنشطتها:

" ... لم تكن الحياة مع العصابة كلها عنفاً خالصاً، أو جنساً، أو أي نمط من أنماط الجناح والانحراف والأعمال المجرمة، ولكنها كانت في أحيان كثيرة تبتعد تماماً عن ذلك كله. فالعيش مع العصابة كان يعني حزمة من المشاعر والأحاسيس الفياضة والمتدفقة والتي تولدت وتشكلت لدى منذ انضمامي إليها وظلت معي". كان هناك الإحساس الذي لا حد له بالضجر والسأم والملل الهائل، وفي الاستماع المتتالي لمحادثات عابرة ومشوشة لا رابط بينها، وفي التذمر الذي لا مبرر له، أو في الوقوف على ناصية شارع مسنداً ظهرك للحائط مع أحد أفراد العصابة، وواضعاً إحدى يديك في جيبك في أوقات متأخرة من الليل أو خلال الساعات الأولى من الصباح. وبمضي الوقت حاولت أن اقترح على أفراد العصابة بعض الأنشطة والفعاليات والاحتفالات المفيدة للتسلية واستثمار الوقت، إلا أنني أيقنت أنه لا فائدة لأننا جميعاً نعاني من الكسل والترهل البالغ والوقوف وظهورنا إلى الحائط على ناصية الشارع عندما بدأ رذاذ المطر يتساقط، إلا أن أحداً منا لم يفتح فمه المغلق حتى لطلب الحماية من المطر، أو الذهاب إلى محل كان يقع في مواجهتنا للاحتماء به. ومن موقعي كملاحظ كنت واقفاً هناك معهم وحيث تركت قطرات المطر تنساب على وجهي.

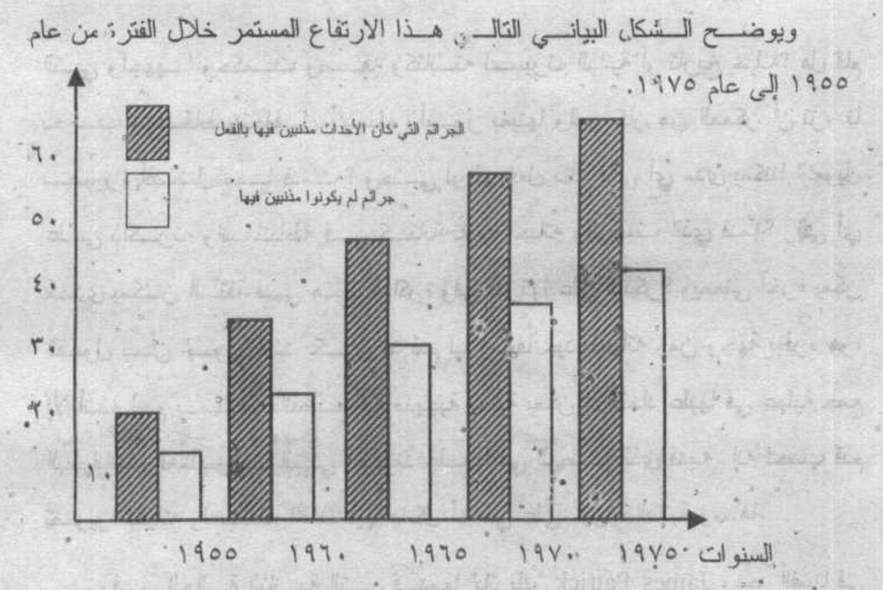
إلا أن بعض الأولاد من أفراد العصابة استجاب أخيراً وتجاذب معي أطراف الحديث. وراح يزودني بمعلومات مهمة وجيدة عن العصابة، في حين لم يبد الآخرين أي اهتمام حتى ولو لمجرد الاشتراك في الحديث. لقد كانوا يبغون أن يظلوا قانعين بأحوالهم وأوضاعهم وبعقولهم الفارغة تماماً. وكانت أعمال التسلية والترويح المتاحة والتي يقومون بها هي التدخين، ومضغ اللبان، وتذكر المآثر والبطولات التي أنجزوها في حياتهم المنصرمة، والسخرية من عابر سبيل يمر أمامهم في الطريق، والانغماس في مُزاح ولهو يتسم بالسماجة

والخشونة مع بعضهم البعض، أو مع الفتيات. ولم يرغب أحد من أفراد العصابة الكبار أو الصغار في التخلي عن مخزاتهم اللاذعة من الآخرين، بما كانوا يتبادلونه من سباب وشتائم فاحشة يرددونها. وكل ما ذكرته يُشير، وعلى وجه الدقة، إلى أن الفعاليات والأنشطة الجانحة والمنحرفة كانت تمثل جانباً محدوداً من الساعات الطويلة التي كانوا يقضونها على ناصية الشارع ...".

ولقد قدم باتريك نتائجه كملاحظ مشارك كان قادراً على الانخراط في بعض أنشطة العصابة بفعل اتصالاته وعلاقاته مع أحد أفرادها الذين التقى بهم قبلاً عندما كان باتريك يعمل معلماً في المدرسة وهناك التقى بهذا الصبي الذي كانت لديه رغبة قوية لاطلاعه على أفعال وممارسات العصابة التي ينتمي إليها.

ويكشف تأمل المثالين السابقين عن وجود بعض الأفكار الملهمة والاستبصارات المفيدة بشأن حياة الجناح والانحراف والاحتمالات المستقبلية والمرتقبة لتطورها. وذلك بالرغم من إحدى الروايتين كتبت من قبل عالم اجتماع بينما الأخرى لم تكن كذلك. ويتعين علينا أن نقرر بالفعل وجود أوجه شبه مؤكدة بين العملين، ولكن لكي نقرر وعلى وجه الدقة إلى أي مدى يمكن اعتبار هذا العمل، أو ذاك عملاً جيداً في إطار علم الاجتماع؛ فإننا في حاجة ضرورية لمعرفة المزيد عن كيفية تقويم كل منهما وكيفية استخلاص المعلومات في كل حالة. ولكن قبل القيام بهذا العمل سنعرض لنمط آخر مختلف تماماً من المعلومات والبيانات المتعلقة أيضاً بظاهرة الجناح أو انحراف الأحداث وهي المعلومات والبيانات التي تقدمها الإحصاءات الرسمية لوزارة الداخلية هنا سنجد بياناً إحصائياً عن الجرائم الخطيرة التي ارتكبها أحداث جانحون في مرحلة المراهقة وتم القبض عليهم واتهامهم ومثولهم أمام جهات القضاء المختصة. وتشير البيانات إلى التزايد الملحوظ في عدد الجرائم وفي إعداد الأحداث الجانحين الذين تتراوح أعمارهم ما بين ١٤ إلى ١٧ سنة.

ويوضح الشكل البياني التالي هذا الارتفاع المستمر خلال الفترة من عام ١٩٥٥ إلى عام ١٩٧٥.



وقد جمعت هذه الإحصاءات من المحاكم وأعدتها وزارة الداخلية ويهتم بها علماء الاجتماع الذين يعكفون على دراسة ظواهر جناح الأحداث. هنا نجد أنفسنا في مواجهة حقائق مهمة يتعين على علماء الاجتماع تفسيرها. إلا أن هذه الإحصاءات يجب أن نتناولها بحذر خاصة إذا ما تعلق الأمر بالكيفية التي جمعت بواسطتها هذه الإحصاءات والبيانات.

لننظر الآن في هذه الأنماط الثلاثة من البيانات والمعلومات التي جاءت لنا عبر ثلاثة مصادر متباينة يجب علينا أن نفحصها ونختبرها: في الحالة الأولى، حالة "جيمس بول" زعيم العصابة نجد أننا بصدد وصف لحياة رجل يتسم بالقوة والشراسة في مدينة جلاسكو وقد كتب سيرته الذاتية تلك بينما كان مسجوناً يقضي فترة عقوبة الأشغال الشاقة لجريمة قتل ارتكبها. وإذا مضينا قدماً لاستخدام المادة الخام التي وفرها لنا هذا الوصف، فإننا، كعلماء اجتماع، سنكون في مواجهة أسئلة مهمة تطرح علينا ويتعين علينا الإجابة عنها ومن هذه الأسئلة ما يلي: هل يعد الوصف الذي قدمه "بول" وصفاً موضوعياً بمعنى أنه يصور واقع العصابة لأقرب ما يكون عليه بالفعل؟ وما هي الاختيارات

التي واجهها وحكمت وصفه وكتابته لسيرته الذاتية أو تاريخ حياته؟ هل قام بدب وإسقاط وتجاهل أشياء وأمور بعينها والتركيز من الممكن أن تزودنا بصورة أفضل مما قدمه؟ وحتى لو لم يفعل ذلك فإلى أي مدى يمكننا التعويل على ذاكرته واستنباطه في كتابة تاريخ حياته والوصف الذي قدمه؟ وإلى أي مدى يمكن الثقة في هذه الذاكرة وفي قدرتها على التذكر؟ وبمعنى آخر، يمكن القول بأن "بول" قد يكون قد قدم لنا وصفاً جيداً لحياته ومن وجهة نظره هو، إلا أنه لم يستخدم بالقطع أية منهجية بحثية يمكن الاعتماد عليها في عملية جمع البيانات والمعلومات التي اعتمد عليها في الوصف الذي قدمه. إنه تحسب قدم تصويراً لحياته ولعصابته اعتمد فيها بشكل أساسي على خبرته الذاتية وحدها.

وفي الحالة الثانية التي قدمها "باتريك" James Patrick ، نجد أنفسنا في مواجهة وصف آخر لخبرة ذاتية لإنسان بعينه ولكن مع فارق أساسي ومهم بينه وبين الحالة الأولى. ففي الحالة الثانية نجد أن باتريك كان واعياً بأنه يستخدم منهجية اجتماعية محددة هي الملاحظة بالمشاركة، وبذل جهداً رائعاً في تسجيل وتدوين ملاحظاته التي اتسمت بقدر كبير من النزاهة والحياد والموضوعية. كما قام في النهاية بإجراء مقارنة بين النتائج التي انتهى إليها، والنتائج التي انتهى إليها علماء اجتماع آخرين درسوا عصابات الأحداث الجانحين في المدن. لذلك فنحن نقرر هنا أن البيانات التي قدمها "باتريك" قد تكون أكثر حيادية وتجرداً عن تلك التي قدمها "بول" في الحالة الأولى. إلا أننا وبرغم ذلك يساورنا القلق ويتسرب الشك إلى نفوسنا عندما ندرك أن باتريك قد أنشأ علاقة صداقة وطيدة مع الحدث الجانح الذي كان تلميذاً لباتريك في المدرسة التي كان يعمل بها، هذا بالإضافة إلى الخلفية الاجتماعية لباتريك ذاته والتي تكشف عن أنه ولد وتربى في جلاسكو، ومن المحتمل أن تكون كل هذه المتغيرات قد انعكست بدورها على ما قدمه باتريك من وصف وتصوير لظاهرة جناح الأحداث وانحرافهم.

وفي مقابل ذلك فإننا نجد الإحصاءات الرسمية والبيانات والمعلومات عن العصابات وأنشطتها وممارستها والتي قدمتها وزارة الداخلية تكاد تتصف بالموضوعية الرصينة. فالإحصاءات والمؤشرات المتعلقة بالعصابات وممارساتها تم الحصول عليها من دراسة سلوك ما يقرب من ألف ١٠٠٠ حدث جانح موزعين على مناطق مختلفة في المدينة، وقد خضعت نتائج هذه الدراسة للفحص والتدقيق الأمر الذي يدفع إلى تقرير أن هذه البيانات والمؤشرات الإحصائية التي حصلنا عليها من هذه المصادر الرسمية تتسم إلى حد كبير بالموضوعية الرصينة، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أنه مع دراسة هذا العدد الكبير من الأحداث الجانحين فإنه من الممكن أن يتم تجنب وتلافي الآثار المحتملة والناجمة عما يتصف به هؤلاء الجانحين من مراوغة وكذب وشذوذ وغرابة أطوار مراهقتهم، بل وتباين واختلاف هذه المتغيرات بين عصابة وأخرى. ولقد أصبح ممكناً بالفعل دراسة التغيرات والتحولات الحادثة في أنماط الجناح والانحراف، وفي ممارسات وأنشطة الجانحين بل ورصدها وإخضاعها للمعالجات الإحصائية والقياسات العلمية الدقيقة والمحكمة. إن تأمل الشكل البياني السابق يكشف عن زيادة ملحوظة في أعداد الشباب الجانحين الذين تتراوح أعمارهم ما بين ١٤ إلى ١٧ عاماً وعن تزايد ملحوظ في معدل الجرائم التي يرتكبونها خلال الفترة من عام ١٩٦٤ إلى عام ١٩٧٥، وقد بلغت هذه الزيادة ٥٠٠% بالنسبة لسنة الأساس ١٩٦٤. وكان هؤلاء الأحداث مذنبين بالفعل وعرضوا على جهات التحقيق والسلطات القضائية المختصة التي أدانتهم.

وفي تقديري، أننا كعلماء اجتماع، يتعين علينا أن نطرح مجموعة من التساؤلات البحثية والمنهجية بشأن حقيقة وواقعية هذه الإحصاءات وما تحمله من مؤشرات ووقائع، وإلى أي مدى يمكن التعويل والاعتماد عليها ونحن في حاجة مثلاً للنظر في الكيفية التي من خلالها جُمعت هذه الإحصاءات، وكيف

كانت عمليات تنظيم هذه البيانات وتصنيفها، وهل المؤشرات والقياسات المستخدمة كانت ملائمة بالفعل لقياس ما صممت من أجله وهو قياس السلوك الجانح ذلك لأن الإحصاءات من المحتمل ألا تكون دقيقة وصالحه لوصف هذا النوع من السلوك.

وإذا كان بمقدورنا أن نوافق معاً على أن الأمثلة الثلاثة السابقة التي عرضنا لها يمكن اعتبار ما دراسات سوسيولوجية، أي تدخل ضمن سياق علم الاجتماع وذلك بالنظر إلى محتوى الدراسات الثلاثة، فهل من الممكن أن ينسحب هذا الحكم أيضاً على أي عمل روائي خاصة إذا كنا بصدد رواية ترصد بدقة وتعالج موضوعاً يرتبط وعلى نحو بالغ الدقة بأعمال العنف والمقاومة الفلسطينية والأعمال الانتقامية الإسرائيلية.

" أنا أقرر هنا أن استغلال الآخرين وتسخيرهم ينطوي على سحق لإرادتهم وامتصاص دمائهم وسرقة فائض عملهم وجهدهم. ولكي تعي وتدرك جوهر الاستغلال يتعين عليك قراءة أصل الملكية الخاصة وأنت ستعرف حتماً جانباً مهماً من تاريخ الاستغلال. فصاحب العمل يكره العامل الأجير ويجبره على العمل حتى حد الإنهاك لكي تتعاظم ثرواته وتتضخم من سرقة ناتج عمل الآخرين. كما يقوم في الوقت بذاته بتزييف وعيهم وعمل غسيل لأدمغتهم يجعلهم في النهاية يؤمنون بأن الملكية والعمل على تعظيمها والحفاظ عليها يعد أمراً شرعياً ومقبولاً. الأمر الذي يضع العامل الأجير والمقهور بين شقي الرحي، وبهذا يسرق صاحب العمل والمالك، يسرق المقهورين مرتين ... "

(Joh Le Carre, The Little Drummer girl, Hoddor and Stoughton, 1983).

لقد قدم لنا المؤلف من خلال روايته وعلى لسان إحدى شخصياتها وصفاً مقارناً للتحليل يعتمد الماركسية في فهم قضايا الملكية الخاصة الفردية الاستغلالية، والسلطة، وعمليات وآليات الاستغلال. ولكن هل يمكن اعتبار الرواية التي تتضمن مفاهيم سوسيولوجية، عملاً سوسيولوجياً أي يدخل في

سباق علم الاجتماع على صعيدي موضوعه ومنهجه، إن الإجابة هي بالقطع لا، أي لا يمكن اعتبار الرواية عملاً سوسيولوجياً ، ذلك لأن المفاهيم والقضايا عن الاستغلال والملكية والسلطة قد وردت وجاءت عرضاً في سياق العمل الروائي برغم تناوله لقضايا العنف والمقاومة والإرهاب على الصعيد الدولي. إلا أنه يبقى الإشارة إلى أن هذه القضايا تشكل في مجموعها موضوعات مهمة بالنسبة لعلماء الاجتماع وبحوثهم. إن قراءة المقدمة التي كتبها مؤلف الرواية تكشف عن أن المؤلف قد أخذ على عاتقه مهمة القيام بعملية تقصي وبحث واسع النطاق إلى حد ما قبل الشروع في كتابة روايته. وقد أشار المؤلف في هذه المقدمة إلى قيامه بإجراء اتصالات عديدة شملت ضباطاً في جهاز الاستخبارات الإسرائيلي، ومع قائد هذا الجهاز نفسه، كما تحدث أيضاً إلى قادة عسكريين فلسطينيين، وقام بزيارات إلى المعسكرات الفلسطينية. إننا كعلماء اجتماع يتعين علينا الاعتراف بعجزنا بالفعل أمام بعض الأعمال الروائية العظيمة التي استطاعت أن ترصد وتكثف الواقع الاجتماعي وظواهره، إن مثل هذه الروايات من الممكن أن تكون ذات قيمة عظيمة وفائدة كبيرة لعلماء الاجتماع، فهي تنطوي على أفكار ملهمة تساعد على فهم الواقع الاجتماعي، كما تدفع إلى إثارة النقاش والحوار والجدل بشأن قضايا اجتماعية وإنسانية بالغة الأهمية، وهناك روايات تساعد بالفعل على إثراء وإنضاج وعينا وإدراكنا للواقع الاجتماعي. وسوف نتناول في الجزء التالي عملية البحث العلمي الاجتماعي في المجتمع، وإنتاج المعرفة السوسيولوجية، ومحاولة تأسيس مداخل علمية محكمة للفهم السوسيولوجي للمجتمع.

١٠- اكتشاف معنى المجتمع.

يحاول كل أفراد المجتمع اكتشاف معنى ما يدور ويحدث من حولهم، ونحن جميعاً لدينا أفكاراً غامضة ومبهمة وغير واضحة عن الجماعة الاجتماعية التي ننتمي إليها، وعن المجتمع الذي نعيش فيه، وعن كيفية إدارة

حياتنا وأدوارنا داخل هذا المجتمع. كما يوجد لدينا جميعاً إدراك وفهم وحس عام ومشترك عن الواقع الاجتماعي الذي نُعد جزءاً منه.

وفي افتتاحية كتابة المهم عن النظرية الاجتماعية يصف براون Chris Brown كيف يبدأ مع طلابه الجدد بأن طلب منهم يرسموا الصور والرسوم التخطيطية التي يرونها من وجهة نظرهم معبرة عن معنى مفهوم المجتمع. ولقد تصورت غالبية الطلاب أن هذا يعد تمريناً بسيطاً وسهلاً، وقاموا برسم أشكال من الدوائر والمثلثات والجماعات القليلة المصطفة في صفوف صغيرة من البشر وغيرها ... وعلى الرغم من كون مفهوم المجتمع يعد مفهوماً مجرداً يشير إلى نسق العلاقات البينية وغير المنظورة بين البشر، إلا أننا لا يمكن ان نشرع في إجراء بحث علمي اجتماعي، أو حتى مباشرة القراءة والدراسة في علم الاجتماع ما لم يكن لدينا نموذجاً أو تصوراً لما نسميه المجتمع.

وبالإمكان أن نطلق على هذه النماذج والتصورات المتنوعة والمتباينة التي نكونها بأنفسنا عن عالمنا الاجتماعي،والتي تمثل وتعبر عن فهمنا للعالم الاجتماعي بأنها نماذج ذاتية وفي مجرى حياتنا اليومية لا يكون لدينا متسعاً من الوقت لكي نقف ونفكر ونتأمل الكثير من الأمور والوقائع والأحداث التي نخبرها عندما نتعامل مثلاً مع الشخص الذي نحصل منه على تذكرة الأتوبيس الذي نركبه، أو عندما نحصل على بيانات ومعلومات عن طريق النداء الآلي للهاتف، أو ما الذي نعنيه بمفهوم ربة المنزل، وتزداد الأمور صعوبة وتتعقد عندما نخبر مواقف غير مألوفة ولم نعتادها كأن نلتحق بمدرسة أو كلية جديدة، أو نبدأ عملاً وظيفياً جديداً، أو عندما نذهب في رحلة مع مجموعة من الغرباء خلال الإجازة، أو نقوم بزيارة عائلة لأسرة تنتمي إلى أصول عرقية مغايرة ومختلفة عن أصولنا. وفي كل هذه المواقف التي نخبرها نحن نواجه ما هو جديد وغير مألوف بالنسبة لنا. وفي كتابهما Sociology Reinterpreted وضع كل من برجر وكلنر Berger and Kellner المسألة على النحو التالي:

يذهب الفريد شوتز Alfred Schatz ١٨٩٩ - ١٩٥٩ إلى أن مهمة علم الاجتماع هي التركيز على دراسة كيفية قيام الفاعلين الاجتماعيين بإضفاء معنى على خبرات حياتهم اليومية وتصنيفها، ومن ثم يؤسس "شوتز" مدخلاً سوسيولوجيا يعتمد كلية على الكيفية التي يخلق بها الفاعلون الاجتماعيون المعاني ويؤولونها ويشتركون فيها، كما ينسحب ذلك أيضاً على تأويل أفعال الآخرين. أي أننا في علم الاجتماع ننشغل بدراسة عالم يتشكل من خلال المعاني التي تعد في رأيه وسيلة لفهم الواقع الاجتماعي. فالجماعات الإنسانية تنتج عبر تاريخها رصيداً مشتركاً من المعاني التي تمكن أعضاء هذه الجماعة أو تلك من فهم بعضهم بعضاً، وأن يتوقعوا أفعالهم بدرجة أو بأخرى. وفي عبارة موجزة، يتعين على علم الاجتماع أن يهتم بوصف الحياة الاجتماعية من خلال المعاني الذاتية. وهو هنا يميز بين نوعين رئيسيين من المعاني، الأول هو المعاني التي لدى أعضاء المجتمع العاديين بشأن عالم حياتهم اليومية وما تتضمنه من معارف فطرية وأساليب ورؤى وافتراضات بديهية يسلمون بها، وعن طريقها يفهمون الظروف التي يخبرونها ويدركونها ويتصرفون حيالها. وهذه المعاني من المؤكد، أو المحتمل أيضاً، تكون في متناولهم وقابلة للاستخدام الطبيعي. وفي مقابل ذلك هناك المعاني التي لدى الملاحظ الخارجي للمجتمع والذي يصف حياة هذا المجتمع ولكن من زاوية الفاعلين الاجتماعيين لهذا المجتمع، وأيضاً المعاني المتعلقة بمجتمعات أخرى، أو بالقطاعات غير المألوفة للفرد داخل مجتمعه ، وأيضاً المعاني التي من الماضي.

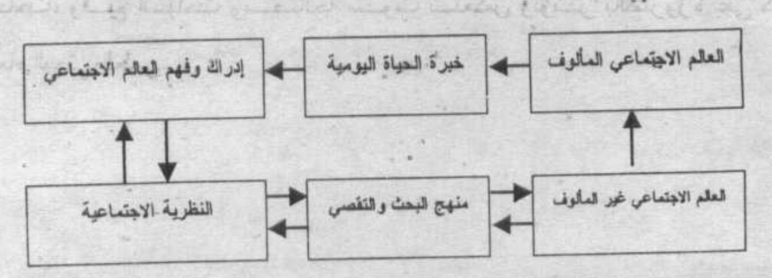
(Berger and Kellner, Sociology Renterpreted, Penguin, 1982).

وعندما نتكيف، أو نتوافق مع مواقف جديدة أو عندما نواجه برؤى ووجهات نظر الآخرين، فإننا نغير قليلاً من وجهة نظرنا أو رؤيتنا، وكما وضح كل من "بيرجر وكلنر": إنني لا يمكنني أن أقوم بتأويل معاني الآخرين ورؤاهم بدون أن أقوم بتغيير نسق المعاني الذاتي الخاص بي وإن يكن ذلك في الحدود الدنيا. ويلخص الشكل التالي هذا الجدل الذي طرحناه قبلاً فالعلم

الاجتماعي المألوف والموجود خارج ذواتنا نحن نتمثله ونتصوره من خلال إدراكنا وفهمنا الذاتي؛ أو من خلال النظرية الاجتماعية. ولاكتشاف معنى العوالم غير المألوفة لنا نكون في حاجة لأن نغير أو نعدل من سوء الفهم الذي ينتابنا.

وبالإمكان أن نقرر أن ثمة اختلافاً وتبايناً واضحاً بين التأويلات الشائعة والعامة لدى الناس عن خبرات حياتهم اليومية، والتأويلات التي تقدمها العلوم الاجتماعية لحياة الناس وخبراتهم. فمناهج البحث العلمية التي يستخدمها علماء الاجتماع تتيح لهم التعمق في بحث وفهم طبيعة المجتمع الإنساني وأن يقدموا لنا تفسيرات وتأويلات متنوعة للعمليات والفعاليات الاجتماعية تتسم بالدقة والعمق. ولنأخذ مثالاً يمكن أن يجعل هذا الاختلاف أكثر وضوحاً. يعتقد الفرد العادي من عامة الناس أن الصحف والجرائد تنشر الأخبار وتروي الأحداث بطريقة عقلانية لا انحياز فيها، ومن ثم يفاجئ بالنظرية التي تذهب إلى أن هذه الصحف والجرائد إنما تقوم في أحيان كثيرة باختلاق الأخبار والأحداث وصناعتها. وقد قام نفر من علماء الاجتماع ببحث وفحص الدور الذي تنهض به الجرائد والصحف في تشكيل ثقافة العنف وتعاطي المخدرات في الشارع العام. وباستخدام المقابلات، والملاحظة بالمشاركة، وتحليل الوثائق تمكن علماء الاجتماع من إثبات وبيان أن الرؤى العامة والمشتركة لدى عامة الناس، والتي تتأسس على الحس العام والمشترك حول جانب معين من جوانب العالم الاجتماعي، كما هو الحال في الجرائد والصحف، هذه الرؤى، غير مكتملة وتشكل قناعاً يحجب ويخفي العالم الاجتماعي الحقيقي، حيث تتبدى الوظائف الكامنة لبعض الجرائد والصحف في خلق ردود الأفعال لدى عامة الناس تجاه الشرطة أو إثارة الذعر المفاجئ وغير المبرر والمصحوب عادة بالهروب الجماعي. ولقد فرق روبرت ميرتون تفرقة مهمة بين الوظائف الظاهرة والتي تشير إلى الأهداف والوظائف الرسمية المعلنة لمؤسسة اجتماعية بعينها وهي

الوظائف الصريحة والمقصودة والوظائف الكامنة والتي تشير إلى الأهداف والوظائف والأغراض الضمنية وغير المقصودة أو الأقل وضوحاً وغير المعلنة، والأخيرة هي ما يسعى علماء الاجتماع إلى كشف النقاب عنها ووصفها وإقامة الدليل بشأنها أو البرهنة عليها وشرحها وذلك لأن ما يبدو ويظهر لنا ليس هو العالم الحقيقي، وإنما لابد من النفاذية والاختراق لما هو ظاهر لنا اعتماداً على النظرية الاجتماعية واستخدام مناهج البحث العلمي الاجتماعي والشكل التالي يوضح هذه المسألة:



تزودنا النظرية الاجتماعية وتقدم لنا كيفيات تمكننا من تفسير العالم الاجتماعي، ويتجاوز هذا التفسير العلمي ذلك الفهم العام الشائع لدى عامة الناس وآرائهم البديهية والمرسلة. أما مناهج البحث العلمي الاجتماعي المستخدمة في البحث والتقصي والفحص؛ فهي تمدنا بالتفسيرات العلمية الموضوعية للعالم الاجتماعي الذي نعيشه. وهذا التفسير برغم أنه قد يكون محدوداً، أو أكثر اكتمالاً، إلا أنه في الحالتين يتجاوز بالفعل ما تزودنا به خبرات الحياة اليومية من تفسيرات لهذا العالم.

وبالإمكان أن نلخص هذا الجانب من المناقشة بمحاولة تحديد وتعريف ما الذي يتضمنه البحث العلمي الاجتماعي على النحو التالي:

- طريقة لفهم وتفسير المجتمع وهي النظرية الاجتماعية.
- طريقة للبحث في المجتمع وظواهره وهي المنهج العلمي.

- طريقة لتوظيف واستخدام المعرفة المنتجة والمعلومات التي اكتسبناها وهو الاسترشاد بهذه المعرفة في تخطيط السياسات الاجتماعية.

والمظهر الأخير ربما يكشف عن الأسباب التي تدفع الباحث إلى اختيار موضوع بحث دون غيره من الموضوعات الأخرى، وإلى إنجاز هذا البحث وفي علاقة ذلك كله بالقيم التي يتبناها ويحملها الباحث. إن مشكلة الحياد في البحث العلمي الاجتماعي والتحرر من القيم والموضوعية سوف نعرض لها بكل تفاصيلها في حينها. ولكن واضحاً لدينا أن التوجهات النظرية التي يتبناها الباحث، وقيم الباحث ومصالحه سوف تنعكس وتؤثر بالضرورة على كل مسعاه البحثي العلمي.

الفصل الثاني

ماهية الاتجاهات النظرية السوسيولوجية

أولاً - مقدمة.

ثانيًا - أنماط المعرفة الإنسانية.

ثالثًا - العلوم الاجتماعية.

رابعًا - المفاهيم.

خامسًا - علم الاجتماع.

سادسًا - حول محتوى الكتاب.

سابعًا - رؤية الاتجاهات النظرية السوسيولوجية للمرض العقلي.

ثامنًا - استخلاصات أساسية وأسئلة.



أولاً- مقدمة:

غالباً ما يبدأ الفصل الأول في الكتب المدرسية لمدخل علم الاجتماع بطرح السؤال التالي: ما هو علم الاجتماع؟، ثم يشرع المؤلفون في الإجابة على هذا السؤال بتقديم العديد من التعريفات لعلم الاجتماع منها "أن علم الاجتماع هو علم دراسة الإنسان في المجتمع"، "أو هو الدراسة العملية للظواهر الاجتماعية". ثم يأخذ المؤلفون على عاتقهم مهمة الكشف عن مثالب وأوجه الضعف في هذه النوعية من التعريفات المستخدمة. وقد يكون من الأفضل أن نبدأ بتعريف ما، إلا أن هذا الأمر بحد ذاته لا يُعد فكره جيده.. ومقبولة لأنه يدفعنا إلى تقديم المزيد من التعريفات للمفاهيم التي استخدمناها في هذا التعريف، أو غيره، والتي تحتاج بدورها إلى المزيد من الشرح والتوضيح. فعندما نعرف علم الاجتماع بأنه دراسة الإنسان في المجتمع، فإن مثل هذا التعريف يفرض علينا ضرورة أن نقدم تعريفات أخرى جديدة لما نعنيه بالإنسان والمجتمع، وأن نفرق بين الدراسات المتنوعة والمتباينة والتي تجعل من الإنسان في المجتمع موضوعاً لها كالآداب وعلوم الحياة والنفس والاجتماع. وبالمثل إذا ما عرفنا علم الاجتماع بأنه الدراسة العملية للظواهر الاجتماعية.

وتظل طبيعة موضوع هذا العلم غير واضحة إذا ما أخذنا تعريفاً أكثر عمقاً لعلم الاجتماع من التعريفين السابقين. إننا يمكن أن نحدد، وببساطة شديدة، موضوع علم الاجتماع، وهناك جهود كثيرة انتهت إلى أن الموضوع الأساسي لعلم الاجتماع هو السلوك الإنساني انطلاقاً من إطار علمي مرجعي معين، وباستخدام مجموعة محددة من المفاهيم كالثقافة، والجماعة الاجتماعية. ومن شأن الإجابة

عنى السؤال الأساسي المطروح حول ماهية علم الاجتماع؟، فإننا يمكن أن ننتهي إلى طرح المزيد من الأسئلة حول ماهية الثقافة؟، وماهية الجماعة الاجتماعية؟، وماهية الإطار العلمي المرجعي المعتمد في تناول كل من الثقافة والجماعة الاجتماعية. ونحن نجد أننا عند تعريفنا ووصفنا للجماعة الاجتماعية نستخدم الكثير من المفاهيم الاجتماعية الأخرى مثل "البناء الاجتماعي"، والمكانة الاجتماعية"، و "الجماعة المرجعية". و "والنسق الاجتماعي"..... الخ. وبالتالي نجد أنفسنا في حاجة إلى طرح المزيد من الأسئلة حول ماهية كل هذه المفاهيم ومضمونها، والأمر يكون مماثلا بالنسبة للثقافة والإطار العلمي المرجعي.

إننا ولكي يكون في مقدورنا الإجابة على السؤال الأساسي الذي بدأنا به وهو ماهية علم الاجتماع، نحتاج، وبكل وضوح، لأن نقدم إجابات على كل هذه الأسئلة المطروحة سلفاً، ومن ثم يجب أن نعرف الكثير عن موضوع علم الاجتماع إذا ما أردنا أن نعرف هذا العلم حق المعرفة. ويعني هذا أننا في حاجة إلى وقت كاف لدراسة موضوع هذا العلم لأن من شأن هذه الدراسة أن تكون عونا لنا في تحديد طبيعة علم الاجتماع وماهيته. وفي تقديري، أن دراسة ومناقشة طبيعة المداخل أو الاتجاهات النظرية السوسيولوجية يمكن أن تسهم بقدر كبير في تحقيق هذا الهدف الذي نسعى إليه.

وتعد الاتجاهات النظرية السوسيولوجية، أو المداخل والمنظورات السوسيولوجية، بمثابة طرق وأساليب متنوعة ومتباينة لفهم العالم الاجتماعي، ونحن نأخذ بوجهة النظر التي نرى أن علم الاجتماع، كأحد فروع المعرفة الإنسانية، يمكن فهمه بالأساس من خلال دراسة هذه المداخل السوسيولوجية

المترابطة والمتداخلة. وأتصور أن لدى دارسي علم الاجتماع الذكاء الكافي والإرادة القوية لتحديد موضوع هذا العلم وبيان ماهيته وفهمه، والتنسيق بين مجالاته وفروعه المختلفة، ومواصلة التدريب على استخدام التفكير السليم في دراسة الكثير من الظواهر التي ينطوي عليها العالم الاجتماعي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن دراسة الاتجاهات أو المداخل أو المنظورات السوسيولوجية لا تمدنا بحقائق حول العالم الاجتماعي فحسب، وإنما هي تمدنا أيضاً بالأساليب العلمية المتاحة التي يمكن اعتمادها والاستعانة بها لفهم العالم من حولنا. ويجب التأكيد على أن أيّاً من هذه الاتجاهات أو المداخل السوسيولوجية لا يمكن أن تنتهي بنا إلى حقائق يقينية ومطلقة ونهائية عن العالم الاجتماعي، وإنما هي تناقش ماهية العالم الاجتماعي وطبيعته، كما تقدم لنا طرقا وأساليبا متنوعة ومتباينة لفهم العالم الاجتماعي.

ثانياً- أنماط المعرفة الإنسانية Forms Of Knowledge :

يطرح الفلاسفة أسئلة محورية بشأن طبيعة الإنسان، والعالم، والمعرفة الإنسانية بوجه عام. وهذه المعرفة يمكن تناولها، وإعمال العقل فيها، وتصنيفها وفق طرق وأساليب متعددة ومتنوعة. وأحد هذه الطرق والأساليب هو أن نأخذ بعين الاعتبار محاولات الإنسان للتفكير في ذاته وفي العالم من حوله من خلال طرح الأسئلة والبحث عن إجابات عنها. ومن بين الأسئلة المطروحة:

١- ما الافتراضات والمسلمات التي استند إليها، وما هي المنطلقات العقلية والفكرية التي أنطلق منها لفهم العالم المادي الطبيعي والاجتماعي؟

٢- ما نوعية الأسئلة المطروحة؟

٣- ما المفاهيم والمصطلحات التي استخدمها في صياغة هذه الأسئلة؟

٤- ما نوعية المناهج والأساليب البحثية التي أعتمدها في محاولاته لفهم العالم من حوله؟

٥- ما نوعية الإجابات والحلول والتفسيرات التي توصل إليها عن الأسئلة المطروحة؟

ويصبح في إمكاننا، اعتماداً على هذه الأسئلة، أن نحدد الأنماط المتنوعة للمعرفة الإنسانية، والتي تبدو مختلفة بدرجة أو بأخرى وذلك بحسبانها إجابات متنوعة ومتباينة علي الأسئلة المطروحة بشأن العالم. وتمثل هذه الأنماط المعرفية طرقا مختلفة لمعرفة العالم وفهمه، وهي تتكامل معاً، وتشكل موضوعات للحوار والجدل، كما أنها ليست معرفة نهائية تامة ومطلقة بأي حال كما أشرنا قبلاً، وهي تشتمل علي كل أنواع المعارف الإنسانية، كالمعرفة الدينية، والمعرفة الجمالية والأدبية، والمعرفة العلمية الطبيعية، والمعرفة العلمية الإنسانية، والمعرفة الرياضية، وأخيرا المعرفة الفلسفية.

وتتأسس الأنماط الممكنة والمتباينة للمعرفة الإنسانية على الاختلافات القائمة بين المداخل والمناهج المستخدمة في البحث عن إجابات للأسئلة المطروحة بشأن العالم من حولنا. ولا يعني هذا انتفاء أوجه التشابه والتماثل، أحياناً، بين هذه الأنماط المعرفية، أو أنها جميعها مختلفة تمام الاختلاف والتباين. ولكنها أوفي كل الأحوال تمدنا بطرق وأساليب مفيدة تمكننا من تبين الكيفيات التي تنتظم بها ومن خلالها الحقائق والأحكام ومدى ارتباطها بالمعارف التي نواجهها في المناهج الدراسية.

ونـــود الآن أن نركز اهتمامنا على الاختلافات بين أنماط المعرفة الإنسانية، وبالتحديد على اختلاف بعينه، وهو الاختلاف المتعلق بالافتراضات الأساسية التي تتأسس عليها أنماط المعرفة، والتي تقوم كمسوغ يدعم الطرق والأساليب الخاصة المستخدمة في المعرفة والفهم والبحث.

ويمكـــن تمييـــز المداخل العلمية لفهم العالم عن غيرها من المداخل الأخرى بالنظـــر إلـــى أمـــرين أساسيين وجوهريين متداخلين وهما: الأول، يؤكد على أن المـــدخل الذي يتسم بسمه العلمية في مجال بحث العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية يتعـــين عليه اعتماد الأسـلوب الإمبيريقـــي في بحث ظواهر العالم الطبيعي والاجتماعـــي، ومـــبدأ الـــتحقق التجريبي للقضايا والتوصيفات، والتفسيرات التي تستخدم أو تقـــدم فـــي إطـــار هذا المدخل. فجميعها يمكن التحقق منها إمبيريقياً ومـــراجعتها وبيان مدى موضوعيتها. والأمر الثاني، يؤكد على أن المدخل العلمي يـــنطوي على مجموعة من الخطوات الواضحة والمحددة والتي تبين لنا، ليس فقط كيفـــية الوصـــول إلى النتائج والحقائق، وإنما أيضاً أن تكون هذه النتائج والحقائق واضحة بدرجة تكفي لأن يقوم باحثون آخرون بانتهاج نفس الخطوات وباستخدام نفس الأدوات للتحقق من النتائج التي توصلنا إليها وبيان مدى صدقها وثباتها حال توافر ذات الشروط.

ويـــشتمل المـــنهج العلمي بالضرورة على عمليات قياس، وخطوات محددة، وكـــشف الحقائـــق الإمبيـــريقية التي توصلنا إليها، وبيان مدى اتساقها مع ما هو موجـــود بالفعـــل في عالم الواقع وما يحدث فيه. ويمثل هذان المعياران، التحقق الإمبيريقـــي والخطـــوات الواضحة والمحددة، عناصر أساسية مهمة في أي منهج



افتراضات مستمدة من قيم ومبادئ الجمال والأدب والفن، وهي افتراضات تختلف بالضرورة في طبيعتها عن الافتراضات والحقائق العلمية.

وينسحب الحكم السابق أيضاً على المنتج العلمي لعلماء الرياضيات على الرغم من أن تطبيقات هذا المنتج العلمي الرياضي ذات نفع وفائدة كبيرة للعالم. إن الحجج والبراهين الرياضية يتم تقييمها استناداً إلى المفاهيم والقواعد المنطقية التي يمكن استخدامها في التحقق من الصفة التي يتعين أن تكون عليها قاعدة أو معلومة رياضية يُراد إثبات صحتها وصدقها واتساقها. مثال ذلك نظرية فيثاغورث الخاصة بالمثلث القائم الزاوية والتي ترى أن مربع الوتر يساوي مجموع مربع الضلعين الآخرين في المثلث القائم الزاوية. فمثل هذه النظرية يمكن التحقق من صحتها بالورقة والقلم ولا داعي للخروج إلى العالم الفسيح والقيام بالقياسات الواقعية في أماكن مختلفة. ومتى قبلنا بصحة البديهية الجوهرية القائلة بأن ١+١= ٢، وباستخدام قواعد المنطق وبحسبانها قضية تحليلية متسقة، فإن أية إثباتات أو براهين يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة. وفق هذه الطريقة، فإن علم الرياضيات مثله مثل الفنون والآداب يمكن أن نراه بمداخل مختلفة وإنتاج أنماط مختلفة من المعرفة. ووفق هذه الطريقة أيضاً فإن المداخل الفلسفية والدينية للمعرفة يمكن وصفها باستخدام الافتراضات الأساسية لكل من هذه المداخل والتي يمكن ملاحظة مدى اختلافها عن المداخل العلمية.

وفي تقديري، أن الأمثلة التي عرضناها سلفاً، تكفي لإيضاح هذه القضية ولا نحتاج للقول بأن أنماط المعرفة لا تختلف فحسب في هذا الشأن، ذلك أن طبيعة الافتراضات والمسلمات الأساسية تؤثر بجلاء على كامل العمل المنتج، بمعنى تأثر

كل من نوعية التصورات المستخدمة، ونوعية الأسئلة المطروحة، وطبيعة المداخل المستخدمة، ونوعية النتائج التي نتوصل إليها. بهذه الطريقة يمكن أن نتعرف على الأنماط المختلفة للمعرفة الإنسانية التي يتم إنتاجها وفق مداخل مختلفة للفهم والمعرفة. وهذه الأنماط المعرفية ليست في موضع مقارنة أو مفاضلة، ولا يمكن وضعها في إطار هرمي تراتبي من حيث أهمية كل منها، وذلك لأنها جميعاً تؤدي وظائف ضرورية ومتباينة للبشر وتلبي حاجات متباينة لديهم. إنها جميعاً متكافئة في الوضع والمكانة باعتبارها أنماطاً متنوعة من المعرفة الإنسانية. والناس يدربون أنفسهم على عملية المفاضلة بين أنماط المعرفة الإنسانية المختلفة، ويختارون من بينها بحسب اهتمامهم ومدى قبولهم وصلاحيتهم لهذا النمط أو غيره من أنماط المعرفة، وحيث يتعين عليهم القيام بالدراسة والاختيار لما يرتضونه من بينها. ولكن في كل الأحوال لا توجد طريقة لبيان أيّ من أنماط المعرفة الإنسانية يُعد أفضل من الآخر، ومع استخدام هذه الطرق والأساليب يشارك البشر في إنتاج واستخدام المعرفة الإنسانية.

ثالثاً- العلوم الاجتماعية Social Sciences :

تتماثل كل من العلوم الطبيعية والاجتماعية بالنسبة للافتراضات والمسلمات الأساسية التي تشكل أساساً للمدخل العلمي المستخدم في كل منها لأجل معرفة العالم المادي الطبيعي والاجتماعي المحيط بنا. ويتمثل هذا التشابه أيضاً في المعرفة العملية الطبيعية والاجتماعية التي يتم إنتاجها بشأن هذا العالم، وهي معرفة يمكن التحقق منها إمبيريقياً. ومن الممكن أن نميز في هذا الإطار بين مدخلين، الأول خاص بالعلوم الطبيعية وهي تهتم ببحث الظواهر الطبيعية الجامدة

والحسية، وهي في مجموعها ظواهر صماء غير مدركة وغير واعية، بينما تهتم العلوم الاجتماعية ببحث الظواهر والأفعال الإنسانية والسلوك الإنساني وجميعها نتاج لتفاعلات البشر وهم كائنات واعية ومدركة. ويقوم هذا التميز لسببين، السبب الأول أن بعض المداخل العلمية المستخدمة في العلوم الطبيعية قد تخبرنا بأشياء عن السلوك الإنساني كما هو الحال في البيولوجية على سبيل المثال، والسبب الثاني يتمثل في أن بعض المداخل المستخدمة في العلوم الاجتماعية تتعامل مع الظواهر الاجتماعية والأفعال الإنسانية بحسبانها أشياء لها وجود موضوعي مستقل عن وعي الإنسان وارادته ومن ثم فهي قابلة للدراسة العلمية بنفس مناهج البحث في العلوم الطبيعية.

ويدفعنا هذا التميز بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية إلى التركيز [illegible] أساسية على العلوم الاجتماعية، وهي تتضمن علوما كالاقتصاد، وعلم النفس وعلم الاجتماع، وعلم السياسة، والديموجرافيا، والأنثربولوجيا. وعلى الرغم من أن المداخل العملية المستخدمة في بحث موضوعات، هذه العلوم تتسم عادة بالعقلانية وهي تقدم مبررات علمية بالضرورة، إلا أنها تختلف فيما بينها وبدرجات متفاوتة من حيث التصورات النظرية التي تنطلق فيها، والأسئلة التي تطرحها وتحاول الإجابة عليها بشأن العالم، والأساليب البحثية العلمية المستخدمة في التعامل مع هذه الأسئلة، وأخيراً هي تختلف أيضاً في النتائج والحلول التي تنتهي إليها. وفضلاً عن هذا كله، نجد أنها تتباين فيما بينها في الافتراضات والمسلمات الأساسية التي تشكل المنطلقات والبدايات الأولي في العلوم الاجتماعيه عندما يقوم كل منها بالتعامل مع المشكلات الأساسية. فعلى سبيل المثال، يفترض علماء الاجتماع، عادة، أن الأفعال الإنسانية تتحدد وتتشكل بالنظر إلى متغيرات

ثقافية وليست بالنظر إلى متغيرات وراثية بيولوجية وهم يرون أن العناصر الوراثية المرتبطة بالوالدين يمكن أن تقوم بدور مهم في خلق الفروق الفردية، وبالتالي يمكن إخضاع هذه الظاهرة للبحث الإمبريقي، إلا أنهم في هذا لا يبحثوا في هذه الفروق من وجهة النظر الوراثية البيولوجية، وإنما يهتمون ببحث الفروق الفردية ومدى تفعيلها داخل المجتمع، وتأثيرها في مجتمعات مختلفة تحمل ثقافات مغايرة ومتنوعة بمعنى طرائق حياة متباينة.

ويرى علماء النفس، من ناحية أخرى، ومع تقديرهم لأهمية ما يقوم به علماء الاجتماع من بحوث حول هذه الظواهر؛ إلا انهم يدرسون السلوك الإنساني من زوايا أخرى، وانطلاقاً من تصورات مغايرة تلزمهم بطرح أسئلة مختلفة عما يطرحه غيرهم. وفي عبارة موجزة يفترض علماء الاجتماع أولاً أن العوامل الثقافية هي العامل الأساسي المحدد للسلوك الإنساني والشخصية الإنسانية، بينما يرى علماء النفس أن عليهم البدء بتقرير تفرد وتباين بنية الشخصية للأفراد داخل المجتمع. إن كلاً من هذه المداخل تعطينا أسساً متباينة لتأسيس منظورات مختلفة لتهتم بالسلوك والأفعال الإنسانية، ويبقي مع هذا الإقرار بأهمية وقيمة العلمين معاً، والمعرفة الإنسانية التي ينتجها كل منهما.

رابعاً - المفاهيم Concepts:

تقدم العلوم الاجتماعية المختلفة طرقاً عديدة تمكننا من فهم ومعرفة العالم الاجتماعي من حولنا، وهي تمدنا بإدراكات معينة حول الكيفيات التي يمكن أن نرى بها العالم الاجتماعي، وتمكننا من تطوير أساليب بحثية منظمة ومرتبة ترتيباً منطقياً لفهم ومعرفة خصائص هذا العالم. وتستخدم العلوم الاجتماعية مفاهيم أو



مرتبطة بالنمو الجنسي في مراحل الطفولة المبكرة. وخلافاً لهؤلاء يرى عالم الاجتماع الظاهرة على أنها نمط سلوكي معياري يرتبط بالطبقة الاجتماعية التي تنتمي إليها هذه السيدة، أو أنها تعكس رغبة لديها لحب الظهور والتفرد، أو إنها دلالة على حيازة المكانة الاجتماعية، أو أنها تعكس رمز من رموز هذه المكانة، ويجب أن نكون على معرفة ودراية بنسق الثقافة والقيم داخل المجتمع الذي تعيش فيه هذه السيدة والذي يفرض ضرورة تواجد مجموعة من المفاهيم والتصورات الملائمة التي يمكن استخدامها لوصف سلوك أي فرد يرغب في شراء معطف جديد من الفراء. وفي جميع الأحوال، فإن أي ظاهرة في العالم يمكن وصفها بنفس الطريقة، ولكن ما نفعله يمكن تحديده بالجهاز المفاهيمي والتصوري الذي نستخدمه، ويمكن وفق هذا المعنى القول بأن المفاهيم والتصورات هي التي تشكل وتكون إدراكاتنا عن العالم المحيط بنا.

وتعتمد أنماط الأسئلة التي نطرحها عن العالم على المفاهيم والتصورات التي نستخدمها. وفي أي علم من العلوم الاجتماعية نحن نستخدم الكثير من المفاهيم والتصورات بصفة عامة، ويسمح لنا هذا الاستخدام بطرح العديد من الأسئلة. وعندما يوجد ارتباط بين الأسئلة والمفاهيم والتصورات؛ فإننا نحصل على مدخل متميز لفهم الحياة الاجتماعية من حولنا. وعبر هذا المدخل يمكن أن تكون أساليب علمية بحثية متميزة تمكننا من الإجابة على التساؤلات التي نطرحها.

خامساً علم الاجتماع Sociology:

يكشف تتبع المناقشات السابقة، وبوضوح، أن علم الاجتماع كمدخل لفهم العالم الاجتماعي يختلف عن المداخل الأخرى من حيث، كونه مدخلاً علمياً،

بمعنى، أنه يتيح معرفة علمية اجتماعية إمبيريقية وقابلة للتحقق من صحتها وصدقها بشأن العالم الاجتماعي. وهو يتفرد أيضاً من حيث نوعية الأسئلة المتميزة التي يطرحها، والمفاهيم والتصورات، والأساليب البحثية المستخدمة، والإجابات التي يتوصل إليها، وعلم الاجتماع ليس لديه القدرة على الكشف عن حقيقة الحياة الاجتماعية وماهيتها، أو وضع الحلول للمشكلات الاجتماعية، وإنما كل ما يمكن أن يقدمه لنا هو بعض الأفكار والمنظورات حول الحياة الاجتماعية والتي يمكن أن تساعدنا على المزيد من فهم هذه الحياة. ومثل هذه الأفكار والمنظورات تشكل أساساً واضحاً لأية أعمال علمية في عالم الواقع، ولكنها في الوقت ذاته لا تشكل أبداً الحقيقة النهائية والمطلقة. ولا يستطيع أي مدخل علمي أن يدعي ذلك لأنه، وببساطة، يعد العلم عملية بحث وتقصي دائمة ومستمرة لا تتوقف، ويعني الإدعاء بامتلاك الحقائق النهائية انقطاع عمليات البحث والتقصي لأن الحقائق النهائية يقينية أكثر من كونها إمبيريقية أو تخضع للتحقق والاختبار.

ونخرج من هذه المحاورات السابقة إلى تقرير وجود الكثير من الحقائق الاقتصادية والسيكولوجية والدينية والفلسفية والرياضية...، والكثير منها قابل للمراجعة والتعديل، أو قد تتعرض للكثير من التزوير والتزييف بمرور الوقت؛ وفي هذه الحالة لا يكون لعلم الاجتماع أية أفضلية على غيره من أشكال المعرفة الأخرى. والهدف الرئيسي لهذه الدراسة هو الاهتمام بالأسئلة المطروحة بشأن العالم الاجتماعي وليس الإدعاء بالوصول إلى معرفة قطعية عن هذا العالم. وبالنسبة للطلاب الذي يسعون إلى معرفة الحقيقة في الدراسات الدينية فإن الاعتقاد والصدق الجازم يعد أحد السمات الأساسية للمدخل المستخدم للوصول إلى المعرفة الدينية والحقائق الدينية.

ويتميز علم الاجتماع كمجال معرفي باشتماله على عدد من المداخل والاتجاهات النظرية المتباينة والمتميزة والتي تقوم كأساليب لفهم العالم الاجتماعي. وكل مدخل أو اتجاه من هذه المداخل أو الاتجاهات يتميز بافتراضاته الأساسية، وبالمفاهيم التي يستخدمها، ونوعية الأسئلة التي يطرحها، والأساليب البحثية المستخدمة، والنتائج التي ينتهي إليها. ويتعين علينا ألا ننزعج من هذه الصورة التي يبدو معها علم الاجتماع كعلم شديد الانقسام والتباين تجاه الحقائق الاجتماعية. إن هذه المداخل والاتجاهات تقدم لنا رؤى متنوعة ومتباينة للواقع الاجتماعي وحقائقه، إنها أساليب مختلفة لرؤية العالم الاجتماعي. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه المداخل لا يمكن المفاضلة بينها لتحديد أيها أفضل من غيره، وأنه لا يمكن بحال الادعاء بأن أحد هذه المداخل يصلح دون الأخرى كأداة لفهم العالم الاجتماعي. وفي إطار المجال بالغ التعقيد للمعرفة الإنسانية، لا يمثل علم الاجتماع سوى أحد الأساليب المعرفية لفهم ومعرفة العالم الاجتماعي.

ويتعين علينا التأكيد على أن علم الاجتماع ليس بالعلم الوحيد الذي ينطوي على العديد من الاتجاهات والمداخل النظرية، لأن معظم العلوم الحية، في الحقيقة، تشهد وجود هذا التعدد والتباين في الاتجاهات والمداخل العلمية. ففي علم التاريخ، على سبيل المثال، يوجد من يفضل المداخل الإحصائية عن الدراسات الأدبية. وإذا كان من الصحيح أن علم التاريخ لا يتصف بالمرونة، فمن الصحيح أيضاً أن علم الفيزياء تنسحب عليه هذه السمة أيضاً. فمنذ الثورة التي أشعلها أينشتاين في مجال الفيزياء، وهذا الأمر واجه الكثير من الصعوبات الشديدة لأجل التوفيق بين المداخل التقليدية والحديثة فيما يتعلق بالحركات الظاهرية للجزئيات الصغيرة. ويوجد أيضاً الكثير من الصعوبات في العلوم الاخرى. ومثل هذه الصعوبات لا

تتكشف للطلاب في التخصصات المختلفة إلا بعد مرور عدة سنوات من الدراسات المضنية. ولكل هذه الاعتبارات يجب أن تقدم المعرفة العلمية بدقة بالغة للطلاب منذ البداية حتى لا ينخدعوا ويتوهموا أنهم قد ملكوا زمام الحقيقة لأن مثل هذا الإدعاء سينتهي بهم إلى كثير من الصعوبات ومواجهة الكثير من التناقضات.

وتقودنا هذه القضية حول طبيعة الحقيقة إلى الظاهرة الثانية والتي يجب أن تكون واضحة في مخيلة الطلاب من دارسي علم الاجتماع وتقديرهم لأهمية هذا العلم. نحن نسلم بداية بأن الأبحاث العلمية لا تكشف لنا عن حقائق نهائية ومطلقة، لأن معنى قبول هذه الحقائق النهائية هو توقف عملية البحث العلمي والعلم لانهاية له. ولا يعني هذا بأي حال ان النتائج التي نتوصل إليها غير صالحة لأنها لا تمثل الحقيقة لانهائية. وبدلاً من ذلك فنحن نتحدث عن المعلومات والمعارف المتجددة، ولا نكتفي بما حصلناه قبلاً. إن علماء الاجتماع يتوصلون إلى صياغة وصك مفاهيم ومصطلحات علمية جديدة دوما لتوصيف العالم الاجتماعي، ويقدمون معرفة اجتماعية علمية تساعد على تحقيق فهم أفضل للعالم الاجتماعي من حولنا، ولكن يبقى تقرير أن هذه المعرفة لا تمثل حقائق نهائية بأي حال. ويتعين على الطلاب الذين يدرسون علم الاجتماع فحص العمل والمنتج البحثي والمعرفي في علم الاجتماع. وسنحاول في الفصول اللاحقة تناول صورة علم الاجتماع من خلال عرض العديد من الاتجاهات النظرية السوسيولوجية المختلفة والمترابطة. وفي الفصل الأخير سنحاول طرح ذات الأسئلة عن طبيعة علم الاجتماع وجدوى دراسته وبيان ما إذا كان ينبغي علينا أخذ هذا الموضوع بجدية بما يحويه هذا العلم من العديد من المداخل والمنظورات.

وسنتحدث في نهاية الكتاب عن المنظورات الأساسية التي يشملها علم الاجتماع ونركز على أساليب التفكير في العالم الاجتماعي لتقديم فكرة لطلاب علم الاجتماع عن طبيعة هذا العلم، كما سنركز أيضاً على المنهج العلمي والأساليب البحثية المستخدمة في علم الاجتماع لفهم العالم الاجتماعي، والمعايير التي يمكن الركون إليها لتقييم نتائج البحوث الإمبيريقية في علم الاجتماع.

سادساً - إشارات مختصرة حول محتوى الكتاب:

نعرض في الفصلين الثاني والثالث من الكتاب لمدخلين متميزين في علم الاجتماع الأول هو مدخل الإجماع Consensus، والثاني هو مدخل الصراع Conflict. ولكل من هذين المنظورين أو المدخلين هدف عام، فكل منهما يركز على الطابع النسقي العام للمجتمع الإنساني. وبالرغم من أحدهما يركز على عناصر التعاون والتوافق والانسجام والتناغم في الحياة الاجتماعية، فإن المدخل الآخر يؤكد على عناصر الانقسام والتمايز والتباين والقهر والصراع. ويندرج كلا المدخلين تحت ما يمكن أن نسميه بالمذاهب البنائية والمنظورات البنائية. لأن الاثنين يركزان على دراسة المجتمع ككل، وعلى البناء الاجتماعي الكلي، وعلى العلاقة بين جميع مكونات المجتمع وعناصره.

ويهتم الفصل الرابع بالمنتج الفكري لفريق من علماء الاجتماع من أصحاب المذهب البنائي والنظريات النقدية وذلك من خلال الدراسة التفصيلية لأعمال عدد من المفكرين المحدثين مثل كلود ليفي شتراوس Strauss، وديدار J. Derrida ومن خلال هذه الدراسة يمكننا الوقوف على التحولات التي طرأت على عدد من القضايا الاجتماعية والمعاني التي تتضمنها دراسات علم الاجتماع.

ونتناول في الفصلين الخامس والسادس المداخل السوسيولوجية التي تهتم بدراسة الفعل والمعنى فنعرض لاتجاه التفاعلية الرمزية Symbolic Interactionism. وعلى الرغم من أن أوضاع الجماعات الصغيرة يمكن دراستها باعتماد الافتراضات البنائية، إلا ان دراسة الأفعال والمعاني من وجهة نظر التفاعلية الرمزية، تتعارض بالفعل مع المذهب البنائي من خلال تأكيدها بحث الأوضاع والمكانات الاجتماعية من وجهة نظر الفاعلين المنخرطين في هذه الجماعات.

ويهتم الفصل السادس بالأثنوميثودلوجيا Ethnomethdology. كأحد المداخل التي تركز اهتمامها على الأفراد واللغة والمواجهات والتفاعلات الاجتماعية. إنها تهتم بدراسة ما يتحدث عنه الأفراد، وما يفترضونه جدلا أو يسلمون به، أو ما يتجاهلونه ويرفضونه ويهتم هذا المدخل بالتحديد بالدراسة التفصيلية لمناهج الحس العام المشترك وما يطلق عليه علماء الاجتماع بالشعور أو الإحساس بالمجتمع والعالم الاجتماعي.

أما الفصل السابع فيهتم بالمناهج والأساليب البحثية السوسيولوجية التي تستخدمها كل هذه المنظورات السوسيولوجية. وخلال هذا الكتاب، نستخدم تعبير منهج للإشارة إلى الافتراضات والأسئلة المحورية والأساسية، والمفاهيم وأنماط التفسيرات التي تتضمنها المداخل والمنظورات السوسيولوجية المتعددة. ونقدم في الفصل السابع أيضاً دراسة لاستراتيجيات البحث السوسيولوجي وعلاقتهما بأدوات البحث وجمع البيانات والمعلومات مثل الاستبيان والمقابلة والملاحظة بأنواعها وتحليل محتوى الوثائق....، وكيف تؤثر حالة الإنسان والواقع الاجتماعي على استراتيجيات البحث السوسيولوجي وأدواته. وأخيراً، وفي الفصل الثامن نعود إلى

القضايا الأساسية التي ناقشناها في الفصول الأولى وبيان الفائدة التي تعود علينا من دراسة علم الاجتماع.

سابعاً- المداخل النظرية السوسيولوجية وفهم الأمراض العقلية Mental illness

الأمراض العقلية قديمة قدم البشرية، وتصورات الناس عن المرض العقلي قديمة أيضاً قدم هذا المرض، وهناك تصورات جديدة حيث يعرف معظمنا الآن ماهية الأمراض العقلية، أو قد يعرف عدداً من مرضى العقول. وعلى هذا فإن تصور المرض العقلي وتفسيره ليس غريباً علينا. ولكن عندما نخوض محاولة لفهم الأمراض العقلية فإننا سنواجه طرقاً وأساليب عديدة ومتباينة لفهم هذه الأمراض وتفسيرها. ومن الواضح أنه لا توجد حقيقة واحدة ونهائية حول المرض العقلي وتفسيره، ولكن علينا أن نقبل بوجود الكثير من التساؤلات والتفسيرات حول طبيعة الأمراض العقلية.

ومن بين الظواهر الشائعة ارتباط تصورنا للأمراض العقلية ولمرضى العقول بإناس نلحظ من سلوكياتهم بأنهم غير أسوياء، حيث يخبروننا بأنهم يسمعون أصواتاً معينه، أو يتكلمون مع أنفسهم، أو يشعرون بالاكتئاب، أو أناس عاجزون بالفعل عن القيام بأي محادثات بينهم وبين الآخرين من حولهم، أو عاجزين عن متابعة هذه المحادثات حال وجودها. وهذه بعض الأعراض التي نلاحظها وتجعلنا نصف أصحابها بكونهم مرضى عقليين.

وتوجد تفسيرات كثيرة ومختلفة لهذه السلوكيات، وسنعرض لعدد من الأمثلة التي توضح لنا كيف يمكن أن نكون بصدد ظاهرة واحدة ولكننا نجد أن هذه الظاهرة يمكن فهمها وتفسيرها وفق أساليب مختلفة.

ومن بين التفسيرات القديمة والشائعة لهذه الأنماط السلوكية التي ذكرناها قبلاً تصور وجود أرواح شريرة تسكن جسد الإنسان المريض وتسيطر على أجساد المرضى التعساء، أو تصور المرض العقلي بحسبانه عقاباً إلهياً للإنسان المريض عن ذنوب أقترفها. وفي هذا السياق أعتبر الجنون لعنة من لعنات الرب تصيب هؤلاء الأشخاص المرضى، ونحن نقرأ في الإنجيل أن ملك إسرائيل خالف أوامر الرَّب، وأن روح الله خرجت من جسده وحلت محلها روح شريرة هي روح الشيطان التي سكنت جسده.

ونعرف أيضاً، أن هيبوقراطيس Hippocrates، وفي اليونان القديمة، حاول أن يصف ويفسر هذه الأنماط السلوكية التي أشرنا إليها قبلاً وذلك في سياق نظريته عن الحالة المزاجية للإنسان. حيث اعتقد أن جسم الإنسان يحتوي على أربعة أخلاط أو سوائل مائعة تتحكم في حالته المزاجية وعواطفه وميوله وهذه الأخلاط الأربعة هي الدم، والبلغم، والمرارة الصفراء، والمرارة السوداء. وهذه توجد بنسب محددة وفي جسم الإنسان الطبيعي، وأن اختلال هذه النسب يحدث هذه السلوكيات الشاذة وغير المتوقعة. ومثال ذلك أن الزيادة في نسبة المرارة السوداء يسبب الملانخوليا Melancholy، والتي نطلق عليها الآن الاكتئاب.

وتشير هذه الأمثلة وغيرها إلى أننا بصدد طرق وأساليب مختلفة لفهم وتفسير أنماط محددة من السلوك الإنساني والتي يكون بعضها مقبولاً هذه الأيام لدى الكثير منا. ويعني هذا أيضاً أنه في الوقت الذي تكون فيه مؤشرات السلوك غير الطبيعي متشابهة قديماً وحديثاً، إلا أن الطرق المستخدمة في فهمها وتفسيرها تكون بالقطع

مختلفة. وهذه التفسيرات المختلفة يمكن النظر إليها على أنها محصلة لافتراضات ومسلمات أساسية ومختلفة حول طبيعة العالم وماهية الحياة التي نعيشها.

ونجد في هذه الأيام، وكما كان في الأيام السابقة، أن وصف وتفسير السلوك الشاذ يأخذ أنماطاً متنوعة ومتباينة. وعلى الرغم من شيوع التفسيرات العلمية الحديثة للمرض العقلي، إلا أن التفسيرات التي تفسر هذا المرض بالأرواح الشريرة مازالت حتى اللحظة تجد قبولاً لدى بعض الأفراد المتدنيين. وفي المجتمعات ذات الثقافات الغربية الحديثة نجد أن التفسيرات العلمية والتي يمكن اختبارها إمبيريقياً عادة ما تكون مقبولة لدى معظم الناس ونحن نواجه تفسيرات علمية عديدة ومتباينة من خلال مداخل علمية متنوعة كما هو الحال في علوم الحياة والنفس والاجتماع....

وتعتمد المداخل البيولوجية، بصفة عامة، على المسلمة التي تقول بأن السلوك الإنساني يمكن تفسيره بالنظر إلى التركيب الوراثي والعمليات الكيميائية التي تحدث في جسم الإنسان وتؤدي المسلمات والافتراضات من هذا النوع إلى العديد من الأبحاث والتفسيرات حول المرض العقلي خاصة ما يتعلق منها بعوامل الوراثة والإعاقة الطبيعية.

وفي إطار النظريات السيكولوجية الشائعة حول الأمراض العقلية يتم تشخيص هذه الأمراض على أنها اضطرابات في العقل، كما تقدم هذه النظريات عدة مقارنات بين أمراض الجسد وأمراض العقل. ويزودنا علم النفس كأحد العلوم الإنسانية التي تركز اهتمامها على عقل الإنسان والعمليات العقلية، يزودنا بالعديد من التفسيرات عن الشذوذ العقلي. ويوجد داخل علم النفس الكثير من المداخل

العملية التي يتأسس كل منها على افتراضات ومسلمات بعينها عن الطبيعة السيكولوجية للإنسان ويمكننا من خلال هذه المداخل أن نفهم ونفسر الأمراض العقلية بالنظر إلى متغيرات، وعوامل سيكولوجية. ويعتبر المدخل الفرويدي مثالاً مهماً للمداخل العملية غير السوسيولوجية لفهم الإنسان عامة والأمراض العقلية بالتخصيص.

ويتأسس المدخل الفرويدي لفهم الأمراض العقلية وتفسيرها على الفرضية التي تقول بأن الشخصية الإنسانية السوية تنمو عبر عدة مراحل تبدأ بالمرحلة الفمية ثم المرحلة الأستية، ثم المرحلة الأوديبية. وخلال المرحلة الأخيرة تظهر الدوافع والميول الجنسية للكائن البشري بعد تخليه عن حبه وارتباطه بوالديه. ولأسباب كثيرة عندما يواجه الفرد مواقف بعينها فإنه ينكص ويرتد إلى مراحل مبكرة من تطوره النفسي والجنسي ويستجيب لهذه المواقف استجابة طفلية بدلاً من الاستجابة الراشدة، أو أن يتم تثبيت الإنسان عند مرحلة معينة من مراحل النمو الأولى التي يتم تجاوزها بحكم سنه. وهذا النكوص والارتداد أو التثبيت ينتج عنه سلوك شاذ. وطبقاً لفرويد يتم النظر إلى الأمراض العقلية على أنها حالة مرضية للشخصية الإنسانية تنشأ من خلال خبرات مرحلة الطفولة المبكرة وهي تعوق النمو والتطور الطبيعي للفرد.

أما علماء الاجتماع، فقد كانت الأمراض العقلية أحد مناطق بحوثهم لعقود طويلة فنحن نجد أميل دوركايم E. Durkheim يرى أن الانتحار مثلاً يمكن تفسيره بعوامل ومتغيرات اجتماعية خالصة. ولم يتردد علماء الاجتماع من بعده في بحث وتفسير الكثير من السمات الأخرى للسلوك الإنساني، وكانت تفسيراتهم

غيـر مـتوافقة مع الاعتبارات والمتغيرات السوسيولوجية التي اعتمدها دوركايم. وتعتبـر الأمراض العقلية موضوعاً نموذجياً في هذا المجال. ونحن نجد أن بعضاً مـن علماء الاجتماع قد وضعوا أيديهم على الأسباب المؤدية والمحدثة للأمراض العقلية في المجتمع، وأبهم مثل دوركايم، افترضوا أن ما يفعله الفرد وما يُقدم عليه من تصرفات له دلالة على بيئته الاجتماعية وماهية أو طبيعة المجتمع الذي يعيش فيه. وتأسيساً على هذا الافتراض فإن الأمراض العقلية تلتصق بالشخص كالوصمة أو الـوباء. وينظـر علمـاء الاجـتماع في تركيبة المجتمعات الإنسانية المختلفة محاولـين اكتشاف العلاقات الإرتباطية بين الأمراض العقلية، وسمات محددة في البناء الاجتماعي.

ومـن بـين الدراسات المهمة التي اعتمدت هذا المدخل دراسة أجريت عام ١٩٥٨ عـن الطـبقة الاجتماعية والمرض العقلي في مجتمع محلي حضري في مقاطعـة نـيوهافن فـي الولايات المتحدة الأمريكية وأظهرت نتائج الدراسة أن الإصـابة بالمـرض العقلـي تختلف بين أفراد المجتمع تبعاً لأوضاعهم في البنية الطبقـية للمجـتمع الذين يعيشون فيه - فعلى الرغم من أن مجموع الأفراد الذين يـشكلون الطبقية العليا في هذا المجتمع المحلي الحضري يمثلون نسبة تصل إلى ٣,١% من مجموع السكان، فإنه يوجد من بينهم فقط ١% ممن يعرفون بالمرضى النفـسيين في هذا المجتمع. وفي المقابل كشفت الدراسة أيضاً عن أن أفراد الطبقة الدنيا يمثلون نسبة تصل ١٧,٨% من مجموع السكان، إلا أنهم يمثلون نسبة تصل إلـى ٣٦,٨% مـن مجمـوع المرضـي النفسيين داخل مجتمع الدراسة. وبالنسبة لخـريطة الأمـراض النفـسية فـي هذا المجتمع فإن توزيعها يشير إلى الانتشار المتـزايد للعُصاب والاضطرابات العصبيه. وتؤكد الدراسة على التماثل والتشابه

الكبير في الأوضاع الاقتصادية والثقافية ينتج عنه جماعات كبيرة مختلفة من البشر، أعنى طبقات اجتماعية متمايزة في أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية داخل المجتمع، وهذا التمايز الطبقي الاجتماعي ينتج عنه بالضرورة أنماطاً سلوكية متباينة أيضاً، وظروف مختلفة يعيش في سياقها الأفراد الأعضاء في جماعات اجتماعية مختلفة، وفي ظل هذه الشروط البنائية من المفترض أن يكون لدينا أنماطاً مختلفة من المرض العقلي وتختلف معدلات توزيع هذه الأنماط وانتشارها بين طبقات المجتمع. ويعني أن حالة الصحة النفسية والعقلية للفرد تعد نتاجاً للتنظيم البنائي للحياة الحضرية الاجتماعية والاقتصادية.

وتعد هذه النوعية من المعرفة السوسيولوجية المقدمة في هذه الدراسة؛ نتاجا لاستخدام مدخل محدد، واتجاه نظري معين. وقد توصل الباحثان اللذان قاما لهذه الدراسة إلى هذه النتائج لأنهما انطلقا من افتراضات نظرية معينة عن طبيعة الأمراض العقلية ومسبباتها.

إن التفسيرات التي قدمتها الدراسة الراهنة تعد نموذجاً لاستخدام المنظور أو المدخل البنائي في بحوث علم الاجتماع. ويفترض، في هذه الحالة أن تكون الطبقة الاجتماعية والتمايز والتفاوت الطبقي الاجتماعي من أهم السمات التي يتميز بها البناء الاجتماعي للمجتمع الطبقي. ويعني هذا أن الأفراد الذين ينتمون إلى طبقة اجتماعية معينة يفترض قيامهم بأدوار متماثلة في النظام الاقتصادي الاجتماعي الذي يعيشون فيه، كما أنهم يحملون أنساقاً متماثلة من القيم والاتجاهات المحددة والموجهة لسلوكياتهم، هذا فضلاً عن تماثل خلفياتهم الاجتماعية المتعلقة بأنماط التنشئة والتطبيع الاجتماعي وطريقة الحياة. ومن شأن هذا التماثل الواضح في

الأوضاع والظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافي أن يخلق نوعاً من التفاضل بين الطبقات الاجتماعية الكبيرة داخل المجتمع، كما يخلق في الوقت ذاته أنماطاً سلوكية مختلفة لأفراد كل طبقة من الطبقات الاجتماعية. وفي ظل هذه الشروط مجتمعه يفترض أيضاً أن يكون لدينا أنماطاً مختلفة من الأمراض العقلية.

وقد سعت دراسات أخرى إلى الكشف عن العلاقات الإرتباطية بين الأمراض العقلية والعوامل والمتغيرات الأيكولوجية. وتشير هذه النوعية من الدراسات إلى أن نمط الحياة والتنظيمات الاجتماعية العامة في الأحياء السكنية المختلفة الموجودة داخل المدن من الممكن أن تكون سبباً مهماً في إصابة بعض الأفراد بأمراض عقلية معينة: ومثال لهذه الدراسات، الدراسة التي قام بها كل من دورهام W.durham: وفاريز R.faris في عام ١٩٦٧ في مدينة شيكاجو بالولايات المتحدة الأمريكية الأمريكية حيث كشفت نتائج هذه الدراسة عن أن الشيزوفرينيا Schizophrenie أو الفصام وانشطار الشخصية الإنسانية، تتفاوت معدلات انتشارها بين مختلف أحياء المدينة. وقد بينت الدراسة أن وسط المدينة يشهد معدلات عالية للفصام مقارنة بالأحياء السكنية الأخرى داخل المدينة. ووجد الباحثان أن منطقة وسط المدينة تعاني من خلل واضح في التنظيم الاجتماعي الأمر الذي أنعكس بدوره على البيئة الاجتماعية والأمر الذي أدى إلى ظهور الشيزوفرينيا وتزايد معدلات انتشارها، لأن هذا المرض، وكما ذكرنا قبلاً، يرتبط بالأنماط الايكولوجية في المدينة. ويعني هذا أن ظروف الإنسان تعد نتاجاً للتنظيم البنائي للحياة الاقتصادية والاجتماعية الحضرية. وعلى هذا النحو تمثل هذه الدراسة أيضاً نموذجا آخر لاستخدام المدخل البنائي السوسيولوجي في دراسة أو فهم الظواهر الإنسانية.

وتقدم لنا المداخل النظرية السوسيولوجية التي تهتم بالمعنى والفعل الاجتماعي Maening And Action وجهة نظر مغايرة للمرض العقلي وتقف نقيضاً لوجهة النظر السابقة التي انطلقت من التصور البنائي. الأمراض العقلية هنا لا يتم النظر إليها في ضوء الظروف التي يعيش في سياقاتها المريض، أو أن المرض يرتبط بهذه الظروف، وإنما خلافاً لذلك يُنظر إلى المرض العقلي كوضع اجتماعي يفرض على الفرد من قبل الأفراد الآخرين المحيطين به. ويذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أنه على الرغم من كون المرض العقلي يبدو شيئاً يحمله الأفراد داخل ذواتهم مثل الأمراض الجسمية وأشكال الإعاقة التي يمكن لأي فرد أن يلاحظها ويتعرف عليها، إلا أن الإنسان لا يتم النظر إليه بحسبانه مريضاً عقلياً إلا عندما يقول الأفراد الآخرون من حوله أنه مريض عقلي. وعليه فإن المرض العقلي يعني أن الفرد المريض يحمل صفة فرضها عليه الأفراد الآخرون. وبالتالي يتم النظر إلى الأمراض العقلية باعتبارها صفة، أو تصنيف فئوي يخلعه أفراد المجتمع على أفراد بعينهم داخل المجتمع.

ولا تأسيس هذه الطريقة في فهم الأمراض العقلية على الافتراض بأن للمجتمع كياناً بنائياً كلياً يحدد ويؤثر بشدة على الأفراد وسلوكياتهم، ولكنها خلافاً لذلك ترى أن المرض العقلي يظهر من خلال الضغوط التي تمارس من قبل الأفراد على أفعال وإدراكات غيرهم داخل المجتمع، وأن أعضاء المجتمع ينشطون عندما يبنون أفعالهم الاجتماعية على أساس المعاني والتأويلات التي يقدمونها لبيئتهم، وأنهم ليسوا بحال انعكاساً بسيطاً للبناء الاجتماعي، ولكنهم في الحقيقة يبدعون من خلال تفاعلاتهم، فالعالم من حولهم يتعين تأويله وتفسيره، ويتكون ويتشكل لديهم الشعور والإحساس بهذا المجتمع ويتم إضفاء معنى معين عليه.

والأمراض العقلية ومرضى العقول ليست من الأشياء التي يتم إدراكها بالحواس، وليست حالات وأوضاعاً اجتماعية يفترض وجودها خارجة عن الأفراد ويمكن ملاحظتها بسهولة. ولذلك فالاهتمام هنا يتركز على اكتشاف وتعيين العمليات التي من خلالها يشرع الأفراد وبمقتضاها في تصنيف الأفراد الآخرين بكونهم مرضى عقليين، وعندما يقوم الآخرون بتشخيص المرض بأنه مرض عقلي.

وقد أنطلق توماس Thomas Szasz (١٩٧٣) في دراسته للمرض العقلي من هذه الافتراضات الأساسية وحاول أن يوضح كيف ترتبط بعض الأدوار ببعضها ارتباطاً قوياً في المجتمع أكثر من غيرها وذلك عندما يتعلق الأمر بالبحث في صفة المرض العقلي وفي خلع وإضفاء ووصم بعض الأفراد بهذه الصفة. وعلى الرغم من أننا يمكن أن نتعرف على المريض العقلي عندما نلتقي به، إلا أنه وبرغم ذلك فإن الطبيب النفسي هو وحده الخبير الذي يمكنه أن يشخص المرض ويحدد أسبابه، وتحديد أي حالات المرض العقلي تستوجب إخضاعها للعلاج، فالطبيب النفسي يمتلك المعرفة والقدرة التي تمكنه بناءً على ملاحظته وتحليله لسلوك الأفراد أن يحدد ويعلن أن هذا الشخص أو ذاك يُعد مريضاً عقلياً أم لا، وأنه يحتاج إلى علاج، وربما يتمثل هذا العلاج في إيداعه مصحة للأمراض النفسية والعقلية، ويتعين في هذه الحالة أن يكون تشخيص الطبيب، مقبولاً من أفراد المجتمع. ووفق هذه الطريقة فإن الفرد لا يُعد مريضاً عقلياً لمجرد انه يأتي بأفعال شاذة، ولكن الطبيب وحدة هو من يقرر ذلك وليس أي فرد أخر.

وتوضح نتائج الدراسات التي قامت على أساس هذه الافتراضات أن الاختلاف في تشخيص المرض العقلي بين الأطباء النفسيين من جهة، والآخرين

ممــن لا يمتهــنون مهــنة الطب النفسي خاصة ما يتعلق بتحديد ماهية الشخص المريض عقلياً، هذا الاختلاف يأتي من تأويلاتهم للسلوك الذي يلاحظونه والمعاني التي يخلعونها على هذا السلوك. وأظهر عدم الاتفاق هذا كيف أن الاختلاف حول المــرض العقلي يمكن أن يكون مشروطاً بظروف الوضع الاجتماعي، ومثال ذلك الــبحث العلمي الذي قام به توماس شاف Thomas Scheff في عام ١٩٦٤ في إحــدى الولايات الواقعة في الوسط الغربي للولايات المتحدة الأمريكية، حيث قام بدراسة وفحص عدداً من مرضي العقول وذهب إلى أن تشخيص المرض العقلي يمكن أن يتأثر بالمكانة الاجتماعية للأطباء النفسية وأحوالهم المالية، والأيديولوجية التــي يحملــونها، وموقفهم وانتماءهم السياسي. وأوضح كيف أن هذه المتغيرات تجعــل المناخ العام المحيط بالطبيب النفسي محفزاً لدفع الطبيب لأن يفترض بأن الــشخص الذي أمامه هو مريض عقلي بالفعل، ويدفعه أيضاً إلى المضي قدماً في تأويــل سلوك هذا الشخص وأدراجه ضمن فئات المرضي العقليين. وارتأي شاف Scheff أن الأطــباء يقومــون بملاحظة السلوك وتسجيل المريض على أساس التعــريفات المــسبقة للحالــة والوضعية، وأقترح أنه بدون التعريف المسبق فإن تــسجيل السلوكيات والاستجابات في الاختبارات النفسية يمكن أن يحدث أو يكون تأويلات مختلفة لهذه الاختبارات ونتائجها.

وتركــز مــداخل المعنـــي والفعل أيضاً على تصور الفرد لذاته، ويعني هذا افتــراض أن الأفــراد يقومون بتأويل أفعالهم الشخصية وإضفاء معاني ودلالات محــددة علــيها، تماماً وعلى نحو ما يقوم به الآخرون ويفترض أيضاً أن مفهومنا لذاتــنا يؤثــر على الأفعال التي من الممكن أن نقوم. وهذا التصور عن الذات يعد نتاجاً وبدرجة كبيرة لتأويلات البشر الآخرين وردود أفعالهم عن ما يصدر عنا من

قول أو فعل. وأدت هذه الافتراضات إلى المزيد من البحوث العلمية حول العمليات التـي يـتم من خلالها وصم الناس ووصفهم بكونهم مرضي عقليين، وكيف ينظر هؤلاء المرضى لذواتهم. ومثال ذلك أن البحث في صفة المرض العقلي يمكن ينتج عـنها فـيما بعد سلوكاً غير طبيعي من قبل الفرد لأنه يؤسس أفعاله بناء على ما يعرفه الآخرون ويتوقعونه منه.

وفـي ضـوء هـذه التحلـيلات السابقة يتبين لنا أن التحليلات والتفسيرات الـسوسيولوجية التي قدمها أصحاب مداخل المعني والفعل تختلف بالقطع عن تلك التحلـيلات والتفـسيرات التـي تقدمها المداخل البنائية. إن الأحداث والسلوكيات الـواقعة فـي العـالم الأجتماعي والتي نلاحظها ربما تكون واحدة ولكن المداخل السوسيولوجية تنطلق من افتراضات ومسلمات أساسية ومتباينة عن طبيعة الإنسان والعالم الاجتماعي، وهذه المداخل تستخدم أطراً نظرية مفاهيمية وتصورية مختلفة ولكل هذه الاعتبارات فإنها تنتج تحليلات وتفسيرات سوسيولوجية متباينة.

وتبدو الأسئلة التي تشكل استراتيجياتهم البحثية، والمناهج والأساليب البحثية الحقيقية التي استخدموها؛ تبدو مختلفة تماماً لأنهم انطلقوا من وجهات نظر مختلفة عـن طبـيعة الإنـسان والعـالم الاجتماعي. ويميل علماء الاجتماع الذين يتبنون الافتراضات البنائية إلى استخدام أداة الاستبيان وأساليب المسح الاجتماعي، وتكميم بياناتهم التي توضع في جداول إحصائية وصولاً إلى تحليلات سوسيولوجية تعتمد بدرجة كبيرة على المعالجات الإحصائية والرياضيات. أما أصحاب اتجاه التفاعلية الرمزية Symbolic Interactionisme فإنهم أكثر حظاً لأنهم يستخدمون أساليب بحثـية تعـتمد الملاحظـة المباشرة وهم يحاولون رؤية العالم الاجتماعي بعيون

المرضـــي العقليين أنفسهم ومن وجه نظرهم الذاتية ومن نفس زوايا الرؤية وعلى الـــنحو ذاتـــه الـــذي يقوم به الأطباء المعالجون والموظفون الذين يتعاملون معهم ويقومـــون بدراستهم. ويتطلب هذا المدخل غالباً المعايشة والانخراط لفترة طويلة فـــي مجـــتمع الدراسة وأنشطته ومعالجته ومشاركة أفراده يوماً بيوم في تجاربهم وخبـــرات حياتهم اليومية. ويبقي بعد ذلك الإشارة إلى أنه وعلى الرغم من وجود مـــداخل وأساليب بحثية مختلفة لدى الاتجاهين، البنائي ومدخل المعني والفعل، في فهم العالم الاجتماعي؛ فإن الطرق البحثية التي يتبعها كل منهما في بحث المرض العقلـــي والتفسيرات ينتهي إليها كل منهما بشأن هذه الظاهرة لا تعني أبداً أن أحد هـــذه التفـــسيرات يكـــون صـــحيحاً ومقبولاً بدرجة أكبر من الاتجاه الآخر، إنها وببـــساطة شـــديدة طرق وأساليب بحثية علمية مختلفة للتقصي والبحث في العالم الاجتماعي ومحاولة فهمه.

ونعـــرض الآن لمـــدخل سوسيولوجي اخـــر وهـــو مـــا يعرف بالمدخل الأثنوميثودلوجـــي .Ethnomethodology وهـــو مـــدخل يطرح أسئلة مغايرة، ويـــبحث فـــي أحـــوال العالم الاجتماعي انطلاقاً من افتراضات ومسلمات نظرية مخـــتلفة، ويستخدم إطاراً تصورياً ومفاهيمياً مختلفاً أيضاً عن المدخلين السابقين، المدخل البنائي ومدخل المعني والفعل. يفترض المدخل الأثنوميثودولوجي أن العالم الاجتماعي يتم خلقة من قبل أفراد المجتمع وعملية الخلق المستمرة هذه يتم النظر إلـــيها علـــى أنهـــا نتاج استخدام الأفراد حسهم الاجتماعي المشترك Common Sense. ويعنـــي هـــذا أن عمليات الاتصال والحس الفطري المشترك بين أفراد المجتمع يؤدي بهم إلى تفسيرات مشتركة لخبراتهم الحياتية، ونعني أنهم يتوصلون إلـــى فهم مشترك للأشياء التي تكون عالمهم، وتقوم الاجتماعية الإجمالية بتطوير

مـــستمر لأساليبها الخاصة في التفكير والسلوك. ويتأسس النظام الاجتماعي ويعاد تأسيـــسه مـــن خـــلال قيام الأفراد الفاعلين بعمليات الاتصال وعلى هذا النحو ينظر النظر إلى أعضاء المجتمع على أنهم يخلقون بفاعلية المجتمع وعلى الرغم من أن الأفــراد العاديين في المجتمع ليس لديهم مشكلات جوهرية في الحياة، وفي إنجاز واجبات حياتهم اليومية، فإن أصحاب اتجاه الأثنوميثولوجي يفترضون أن فعاليات ونـــشاطات هـــؤلاء الأفـــراد هـــي نتاج لممارسات منطقية منهجية معقدة. وهو يفترضـــون أن أعضاء المجتمع يؤدون واجباتهم الاجتماعية من خلال استخدامهم لأســـاليب مشتركة وإن كانت مركبة ومعقدة في الوقت ذاته. وأن الكثير من الجهد البحثـــي العلمـــي السوسيولوجي يتعين توجيهه للكشف عن هذه الأساليب والطرق وإلـــى تحلـــيل تـــسجيلات المحادثـــات الطبيعية للبرهنة على أن أعضاء المجتمع يشكلون مواجهاتهم وتوقعاتهم الاجتماعية من خلال مثل هذه المحادثات.

ولا تـــبحث الأثنوميثولوجي في الأمراض العقلية باعتبارها موضوعا خاصا مـــن موضـــوعات الدراسة والبحث، ولكن هذا المدخل يهتم بالأساس بالتحليلات العامة والرسمية لأساليب الأفراد وطرقهم، وعندما تكون هذه التحليلات لها علاقة بالأمـــراض العقلية فإن المدخل الأثنوميثودلوجي يكون في هذه الحالة مهماً ومفيدا بدرجـــة كبيرة. ومثال ذلك البحث الذي أجراه تيرنر Roy Turner. عام ١٩٦٨ حـــيث أنتهـــي إلى أن مرضى العقل يواجهون مشاكل معينة عندما يتحاورون مع ذويهم ومعارفهم. وذهب إلى أن أية مواجهات تحدث بين أي شخصيين ربما تؤدي إلى نوع من التعارف فيما بينها وأن تنشأ بينهما علاقة ومن المحتمل صداقة. ومن خـــلال هذه المواجهات صادف تيرنر الكثير الصعوبات ومثال ذلك أنه من الممكن ألاّ يـتم التعارف بينهما، أو عدم رغبة أحدهما في التعرف على الآخر. وبعد ذلك

كله قد ينسي هذا الشخص أنه كان مريضاً عقلياً وأن حالته أثناء فترة مرضه كانت حالة عرضية. وأكمل تيرنر Turner أبحاثه، طبقاً لمعرفة الحس العام المشترك ومعلوماتنا ومعارفنا المنطقية عن العالم الاجتماعي، وكان يعتقد أن المريض العقلي هو هذا الشخص الذي يظن كثير من أناس أنه مريض بالفعل. إن قيام الأثنوميثولوجيون بتحليل مادة المحادثات المتبادلة يمكن أن يكشف لنا كيف أن التفاعلات المضطربة يمكنها أن نولد ويتم ترويضها وإخضاعها عبر مواجهات الحياة اليومية. ويوضح لنا عمل تيرنر بصفة خاصة أن مثل هذه التحليلات التي نجريها للمحادثات يمكن أن تلقي ضوءاً على مشكلات التفاعلات التي ينخرط فيها الأفراد مرضي العقل.

ويقدم أصحاب اتجاه ما بعد البنيوية Post - Structuralists أسلوباً جديداً لمعرفة وفهم المرض العقلي ومحاولة تفسيره. وبداية هم يسلمون بحداثة مهنة الطب النفسي إذ تعتبر ذات جذور تاريخية حديثة نسبياً في التاريخ الإنساني برز الطب النفسي في القرن التاسع عشر كمحصلة للفصل بين المجنون والعاقل في القرن الثامن عشر في حين أن الاثنين كانا على قدم المساواة في القرن السابع عشر. ولقد تزامن النمو المبكر للبدايات الأولى الطب النفسي مع نهاية عمليات قهر واضطهاد السحرة. ولم يكن هذا التزامن مجرد مصادفة. فتعود الناس في ممارسات حياتهم اليومية على إطلاق صفة مجنون على بعض الأفراد حل محلها تسمية هؤلاء الأفراد بالسحرة الذين أصبحوا يقومون وبدرجة كبيرة بنفس الدور الذي يقوم به المجنون وبالتحديد فيما يتعلق بعملية الوصم الاجتماعي والتحكم في الناس الذين يواجهون مشكلات ومصاعب مع الآخرين من حولهم. وبمرور الوقت حدث تحول مهم جوهره اعتبار ان الشخص المجنون هو شخص يعاني من مرض

عقلي، وأصبحت مسألة الضبط الاجتماعي للأشخاص الذين يصعب التعامل معهم قناعاً يخفي أشكال وممارسات العلاج الطبي الذي يقدم لهؤلاء الأشخاص. وعندما نفكر في مفهوم العلاج الطبي سنشعر بأننا نحاول فقط أن نحد من إزعاجهم ومضايقتهم لنا.

وفي الوقت الذي كان فيه توماس مستغرقاً في توجيه النقد إلى مهنة الطب النفسي، فإن علماء الاجتماع أصحاب اتجاه ما بعد النبوية لم تكن لديهم الرغبة في الاعتراف بتفرد الأطباء النفسيين باعتبارهم مثالاً فريداً لإساءة استعمال السلطة. لقد كان البنبويين المحدثون فضلاً عن ذلك، مهتمون بنقد المجتمعات الحديثة، والكشف عن السلطة الاجتماعية القاهرة الموجودة في بنية هذه المجتمعات وبيان كيفية تغلغلها وانتشارها في كل جنباتها. وربما نعتقد بأن وجود مهنة الطب النفسي هو أمر أساسي وجوهري، ولكن توماس له رأي أخر، فنحن نعتقد ونتصور أننا نساعد الناس ولكننا في الواقع والحقيقة نقمعهم ونكبتهم. ويرى أصحاب اتجاه ما بعد النبوية أن هذا الأمر حادث بالفعل في المجتمعات الحديثة بصفة عامة، ويحاولون بيان كيف أن كثير من الأشياء التي تظهر أنها إيجابية وحسنة وذات فائدة في حين أنها في الحقيقة تفعيل وتشغيل للسلطة الاجتماعية القاهرة. وكان هدفهم من فحص حالات المرض العقلي ليس علاجها كحالات منعزلة بعيدة عن المجتمع، ولكن لاستخدامها كأمثلة للدلالة على العمليات العامة التي من خلالها يمكن للمجتمع أن يكون أكثر قمعاً وقهراً للبشر إلى الحد الذي يمكن معه وصف هذه المجتمعات الحديثة بأنها تمارس كبتاً فائضاً وزائداً على أفرادها وإلى الحد الذي يمكن معه وصف هذه الوضعية بأنهم قد وقعوا في شراكها أو صاروا أسرى لها.

وفـــي الحقـــيقة، أننا لا نشعر بأننا أسري ومسجونين من قبل المجتمع الذي نعـــيش فـــيه، ولكن على العكس من ذلك تماماً نحن نفاخر بأننا نمارس الكثير من حـــرياتنا واختيارتـــنا الحرة. ويساعدنا على تصور كيف أننا نكون بالفعل مكبلين بالأفكـــار التـــي نحملها وبطرق التفكير المحددة التي يلزمنا بها البناء الاجتماعي والمجـــتمع الـــذي نشأنا فيه. وخلافاً لذلك نتصور أننا نفكر بالطريقة التي نريدها نحـــن، ونـــتجاهل أن المفاهـــيم والمفردات اللغوية التي نستخدمها في التعبير عن أفكارنـــا لـــم نقدر نحن بصياغتها وابتكارها، وإنما نحن ورثناها واكتسبناها خلال عمليات التنشئة الاجتماعية وتعلم لغة المجتمع الذي نعيش فيه. ونحن لا ندرك أن جانـــباً كبيـــراً ممـــا نعيه وندركه تمت عمليات صياغته من خلال مقولات محددة نـــستخدمها وتمكنـــنا مـــن الدخول في طرق عديدة ومتنوعة للحديث عن الأشياء والظواهـــر من حولنا. وهذه المقولات التي نستخدمها في التفكير لم تصنع نفسها بنفـــسها، ولكـــن تمت عمليات خلقها وإبداعها في زمان ومكان معينين، وفي ظل ظـــروف اجتماعية ومؤسسية ومحددة ونحن يمكن أن نفهم تماماً ما الذي تتضمنه هذه المقولات، إذا ما تناولناها من خلال وجهة نظر تاريخية وقمنا بدراسة الظروف التاريخية التي تمت في سياقاتها إبداع وخلق هذه المقولات.

ومن بين أحد الأشياء التي نفعلها لبعض مرضى العقول إبعادهم عنا بإيداعهم فـــي مصحات للأمراض العقلية. ويعتقد ميشيل فوكوه Michel Foucault، وهو من أصحاب اتجاه ما بعد البنيوية، أن إيداع مرضى العقول في مصحات وعزلهم عن المجتمع يرجع في الحقيقة إلى تراث العصور الوسطى الأوروبية حيث كانت توجد أماكن متاحة لهؤلاء المرضى ليقيموا فيها. وعندما أختفى مرض الجذام من أوروبـــا تم إخلاء مستعمراتهم لأعاشه وإيواء الأفراد الذين يعانون من اختلالات

عقلـــية. وكان من شأن إتاحة هذه الأماكن أن المجتمع جعلنا نقتنع ونقبل فكرة أنه من الطبيعي أن يتم الفصل بين الأفراد المختلين عقلياً وغيرهم من الأصحاء، وأن الاهـــتمام بحـــبس هؤلاء الأفراد، مرضى العقول وعزلهم عن باقي أفراد المجتمع الأصـــحاء إن مـــا حدث على مر السنين هو تزايد قدرة العقلاء، ومن يمثلون من الأطباء وعلماء النفس. والمحللين النفسيين على قهر وقمع المجانين الذين يعجزون بشكل دائم عن حماية أنفسهم وكان من شأن هذا الفصل أن يقدم لنا تصوراً عميقاً عـــن معنى الفصل والتميز بين المعقول واللامعقول وبين العقل والجنون وتحتل فكـــرة العقل ما هو معقول جانباً مهماً في حضارتنا وحياتنا المدنية وبصفة عامة، يمكننا أن نميز في التعامل مع الناس على أساس العقل، والتعامل معهم انطلاقاً من مفاهـــيم السلطة والقوة القاهرة. ونحن نعتقد في أيامنا هذه أن التعامل مع الآخرين على اساس العقل وما هو معقول هو أفضل الطرق للتحكم في أفعالهم وضبطهم.

ويعـــتقد فوكوه Foucault. أن ترك الناس يتصرفون وفق عقولهم وقناعتهم الشخـــصية هـــو فـــي الحقيقة تصور مخادع وغير صحيح لأن هؤلاء الناس، في الحقـــيقة، يفكرون ويفعلون ويتصرفون ليس وفق قناعتهم العقلية الشخصية وإنما وفـــق قواعد النظام الاجتماعي والسلطة الاجتماعية القاهرة، وهي القواعد التي تم استدخالها خلال عمليات التنشئة والتطبيع الاجتماعي التي خضعوا لها منذ ولادته.

ثامناً - خاتمة الفصل :

كـــان محور اهتمامنا في هذا الفصل التمهيدي هو التأكيد على أنه مهما كان الموضوع الذي نخضعه لعملية البحث السوسيولوجي، فإنه لا توجد طريقة وحيدة فقط لتناوله وبحثه، ففي الحقيقة توجد مداخل كثيرة للبحث والدراسة وهذه المداخل

هـــي المنظورات أو الاتجاهات النظرية السوسيولوجية، وهي خاضعة لكثير من الجدل والحوار وعرضه للانتقاد. والبعض من هذه المنظورات قد يتلاشى ويختفي عبر التاريخ. ونحن لم نقف عند حدود طبيعة علم الاجتماع، ولكن ذهبنا إلى ما هو أبعـــد مـــن ذلك كما أكدنا على حقيقة أن كل منظور أو اتجاه نظري سوسيولوجي ينطوي في داخله على الكثير من التيارات والاتجاهات المتنوعة والمتقابلة أيضاً.

الأسئلة:

١- ما الذي نعنيه بطريقة الفهم ?Way of understanding، أو المدخل أو المنظور Perspective ؟

٢- إلـــى أي مـــدى يمكـــن أن تخـــتلف وتتميز المداخل العلمية لفهم العالم الاجتماعي عن تلك المداخل الأخرى غير العلمية؟

٣- وضـــح كـــيف أن استخدامنا لمفاهيم مختلفة يمكن أن يؤثر في ادراكنا وفهمنا لبعض الموضوعات والأحداث والتفاعلات الاجتماعية؟

٤- كـــيف يمكن أن تختلف العلوم الاجتماعية المتنوعة عن بعضها البعض، وبرغم هذا الاختلاف تظل علوماً محتفظة بطابعها العلمي؟

٥- قارن بين مدخلين نظريين سوسيولوجين في دراستها للأمراض العقلية؟

٦- وضـــح الاخـــتلافات القائمـــة بـــين المداخل السوسيولوجية، والمداخل السيكولوجية في فهم كل منهما للأمراض العقلية؟

٧- نـــاقش الاختلاف بين المداخل العلمية والمداخل غير العملية في دراسة وتفسير الأمراض العقلية

٨- ناقش إمكانية وجود مداخل سوسيولوجية متباينة لدراسة وفهم الأمراض العقلية، وبرغم اختلافها هذا فإنها تظل مداخل سوسيولوجية؟

٥ - ١.دوركايم التحليل الوظيفي للدين.

الفصل الثالث

المنظورات البنائية : بنائية الإجماع

البدايات : كونت - سبنسر -- دوركايم

أولاً – مقدمة.

ثانياً – منظور الإجماع ومشكلة النظام.

ثالثاً – الإسهامات الأولية:

١ – أوجست كونت ونشأة علم الاجتماع.

٢ – هربرت سبنسر والتحليل التطوري للمجتمعات الإنسانية.

رابعاً – إميل دوركايم وتطور الوظيفية:

١ – الطبيعة الأخلاقية للمجتمع.

٢ – قواعد البحث في المجتمع.

٣ – دوركايم والتحليل الوظيفي.

٤ – دوركايم: التحليل الوظيفي للانتحار.

٥ – دوركايم التحليل الوظيفي للدين.



المنظورات البنائية : بنائية الإجماع

أولاً – مقدمة :

في إطار علم الاجتماع من الممكن أن نميز مدخلاً سوسيولوجيا يتأسس على المسلمة التي تؤكد على أن للمجتمع قوة هائلة لتشكيل وصياغة أفكار أعضائه وتصوراتهم وسلوكهم، وحيث تعتبر البيئة الاجتماعية بكل مشتملاتها المحدد الأساسي للسلوك الفردي والجماعي، فالقيم التي تقوم كمحدد لسلوكنا وتصرفاتنا، واتجاهاتنا، وتصرفاتنا والأنشطة التي نمارسها، وعلاقاتنا المتبادلة وتفاعلاتنا...، جميعها تعد محصلة للبناء والتنظيم الاجتماعي. وعلى الرغم من اشتراك المنظورات السوسيولوجية البنائية جميعها في سعيها للوصول إلى تفسيرات علمية للسلوك الاجتماعي، إلا أننا يمكن أن نميز في سياق علم الاجتماع البنائي *Structural Sociology* بين منظورين بنائيين مختلفين عن بعضهما، وحيث يتميز كل منظور منهما بمجموعة من الافتراضات والمسلمات الأساسية، والأطر النظرية التصورية التي ينطلق منها لمعرفة وفهم العالم الاجتماعي. ويعرف المنظور الأول بمنظور الإجماع أو الاتفاق العام *Consensus Perspective*، في حين يعرف المنظور الثاني بمنظور الصراع *Conflict Perspecive* .

ويعرض هذا الفصل للمنظور الأول، بينما يتناول الفصل القادم منظور الصراع.

ثانياً - منظور الإجماع ومشكلة النظام:

يمكن النظر إلى علم الاجتماع كمنتج معرفي يمثل إسهاماً علمياً مهماً في فهم طبيعة العالم الاجتماعي، والكشف عن الكيفية التي تنتظم وتترتب بها مكوناته وعناصره، والتكهن أو التنبؤ بمساراته المستقبلية. ولا تعني التصورات والأفكار التي قدمها علماء الاجتماع بشأن انتظام العالم الاجتماعي والتنبؤ بمساراته، الادعاء بثبات واستقرار التفاعلات، والعلاقات، والأحداث والوقائع الاجتماعية وحتمية حدوثها على نحو ثابت ومحدد سلفاً. وإنما الجدير بالذكر هنا أن ما لدينا من تصورات حول انتظام وترتيب العالم الاجتماعي وقدرتنا على التنبؤ بمساراته المستقبلية؛ إنما تنبع من ملاحظة توقعاتنا لسلوكنا، وتوقعاتنا لأنشطة وسلوك الآخرين من حولنا خلال خبراتنا وتجاربنا الحياتية. وهذه التوقعات هي التي ترسخ في أذهاننا مثل هذه التصورات بشأن انتظام وترتيب العالم الاجتماعي.

ولا يعني هذا أننا نعرف مستقبلاً وعلى وجه اليقين والدقة والتحديد، ما الذي سيفعله الآخرون في أي موقف من مواقف الحياة، ولكنه يعني، وبوجه عام، أن لدينا تصوراً مقبولاً وجيداً عن السلوك المتوقع والمحتمل أن يصدر عن هؤلاء الناس. فعلى سبيل المثال، نحن نعرف جيداً أنه من غير المحتمل أن يقوم البقال بتنظيف أحذيتنا عندما نسأله أن يبيع لنا علبة من السردين المحفوظ. ولكننا يمكن أن نصاب برعب حقيقي وهائل إذا ما قدر لنا أن نغادر فراشنا ونترك منازلنا ونحن لا نعلم شيئاً عن الطرق التي سيتصرف ويسلك بمقتضاها الناس الذين سنقابلهم ونتعامل معهم.

ولقد كان الاهتمام بالطبيعة النظامية والتراتبية للحياة الاجتماعية أحد الموضوعات المهمة التي انشغلت بها كل المنظارات السوسيولوجية، ولكن هذه المنظورات اختلفت فيما بينها من حيث تصوراتها لطبيعة الحياة الاجتماعية، والكيفية التي تنتظم وتترتب من خلالها عناصرها ومكوناتها، ومدى فاعلية وتأثير كل منها، وطبيعة علاقة هذه العناصر والمكونات ببعضها البعض. ويميل كل منظور سوسيولوجي إلى تأكيد الاهتمام بمظاهر وسمات وعناصر محددة في الحياة الاجتماعية يرى، من وجهة نظره، أنها تعد أكثر أهمية من غيرها في تشكيل وتشغيل النظام الاجتماعي.

ويميل علماء الاجتماع الذين طوروا ما يسمى بمدخل أو منظور الإجماع إلى تركيز اهتمامهم على مشكلة النظام على الصعيد المجتمعي بكامله. وتعتمد تحليلاتهم النظرية والأمبيريقية، بصفة عامة، على المسلمة التي تقرر أن المجتمعات الإنسانية وبرغم تباين أبنيتها الاجتماعية والثقافية، يمكن النظر إليها بحسبانها أبنية تتسم بالاستقرار والثبات النسبي والاستمرارية. وهذه الأبنية تتألف من عناصر ووحدات متداخلة ومترابطة ومحكومة بقواعد ضابطة، ويوجد بين هذه العناصر والوحدات ترابط بنائي، واعتماد متبادل، وتساند وظيفي يحقق التوازن والاستقرار الضروريين لأداء هذه المجتمعات لوظائفها ولاستمرارها في الوجود. وتشكل هذه المسلمة إطاراً تصوريا وطريقة محددة في التحليل الوظيفي تسمى بالبنائية الوظيفية وهي تؤكد على الدور المحوري الذي يقوم به الإجماع والاتفاق العام بين أعضاء المجتمع على قيم وقواعد محددة عامة

ومشتركة بين الغالبية العظمى منهم، وتستهدف الحفاظ على التوازن الاجتماعي للبناء الاجتماعي بما يحقق للمجتمع أداء وظائفه وبقائه واستمراره.

ولقد كان من شأن هذا الإطار التصوري، وهذه المنهجية في التحليل البنائي الوظيفي إثارة الكثير من الخلاف والجدل والحوار في إطار علم الاجتماع. وسوف نستهل حديثنا عن منظور الإجماع والاتساق العام بتناول اثنين من الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع كان لهما الأثر الواضح والمباشر في نشأة علم الاجتماع وتطوره الحقيقي، وتحديد موضوعه ومنهجه بالإطلاق، وفي نشأة وتطور منظور الإجماع أو الاتفاق والاتساق العام بالتخصيص، ونعني هنا أوجست كونت *A. Comte* (١٧٩٨ – ١٨٥٧)، وهربرت سبنسر *H. Spencer* (١٨٢٠ – ١٩٠٣).

١- أوجست كونت ونشأة علم الاجتماع:

قدم أوجست كونت كتاباته خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، وهو من منح علم الاجتماع *Sociology* اسمه، حيث دعا إلى تأسيس هذا العلم الجديد كنسق مستقل من المعرفة الإنسانية يهتم بدراسة ظواهر الاجتماع الإنساني. شاهد كونت التقدم الذي أحرزته العلوم الطبيعية، وبصفة خاصة الفيزياء والكيمياء في الجزء الأخير من القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، واعتبر هذا التقدم دليلاً يشهد وبقوة، على تناقص اعتماد الإنسان على التفسيرات الخرافية وغير العلمية لظواهر الطبيعة والمجتمع، والتي كانت تفسر هذه الظواهر بالرجوع إلى

علل وأسباب وقوى غيبية ومجاوزة للطبيعة. وارتأى أن المناهج العلمية القائمة على الملاحظة والتجربة، والمقارنة الجيدة يمكن استخدامها في دراسة الظواهر الاجتماعية، وإن تطبيق هذه المناهج العلمية سيجعلنا قادرين على اكتشاف القوانين العامة والنوعية التي تحكم حركة الوقائع والظواهر الاجتماعية، وهذا بدوره يقدم لنا الأساس الذي يمكننا من إنتاج معرفة علمية اجتماعية نحن في حاجة ضرورية لها لاستخدامها في تحسين شروط وجودنا، ولكي نجعل من المجتمع الذي نعيش فيه مكاناً أفضل لحياتنا.

وبالنظر إلى أن كل عصر تاريخي يتيح إمكانات معينة لمعرفة الطبيعة والمجتمع، وبالنظر إلى الطابع التراكمي للمعرفة الإنسانية؛ فمن رأي كونت، أن العلوم جميعها تنتظم في نسق تسلسلي وهرمي حيث تحتل الرياضيات قاعدة هذا الهرم، ويليها الميكانيكا أو الفلك، ثم الفيزياء، ثم الكيمياء، فالبيولوجيا. ويتربع علم الاجتماع على قمة الترتيب الهرمي للعلوم، فهو يشغل قمة النسق التراتبي للعلوم لاعتماده على كل العلوم السابقة عليه في تكوين رؤيته المتكاملة للحياة الاجتماعية، وأن العلوم الأخرى السابقة عليه تعد علوما غير ملائمة لدراسة المجتمع الإنساني؛ لأنه عملية تاريخية متراكمة من النظم والمؤسسات الاجتماعية، والمعارف والمهارات، والتقاليد والقيم والمعتقدات، وغيرها ......، وجميعها تتسم بالتعقد والتشابك إلى أقصى حد يمكن تصوره ولا يستطيع أي علم آخر دراسة هذه الموضوعات والظواهر، وإنما هي تتطلب علماً جديدا لدراستها وهو علم الاجتماع وتتطلب نسقاً مغايراً من التصورات والمفاهيم

والأدوات التحليلية، ومن ثم كان ظهور علم الاجتماع ضرورياً كعلم جديد يواكب نضج وعي الإنسان وإدراكه لمستوى جديد من الظواهر، يعني الظواهر الاجتماعية التي يتعذر دراستها باستخدام العلوم القائمة. وبعبارة أخرى، كان ظهور علم الاجتماع مواكباً لاكتشاف الإنسان لتلك الوقائع والظواهر الاجتماعية.

ووفقاً لكونت، فإن أهم سمة تميز المجتمع الإنساني هي طابعه النسقي أو النظامي *Systemic*. فالمجتمع يكون نسقاً *System* يتألف من مجموعة من العناصر والأجزاء المترابطة والمتساندة والمتداخلة، وهو شيء يتجاوز الأفراد، إنه ليس مجرد مجموع الأفراد أعضائه، وهؤلاء الأفراد وكل فعالياتهم على كل مستويات وجودهم الفردية والاجتماعية لا يمكن فهمها إلا في سياق المجتمع الذي يعيشون فيه. وتشكل المجتمعات الإنسانية محور الاهتمام الرئيسي للدراسة السوسيولوجية، ولهذا يعرف علم الاجتماع بأنه الدراسة العلمية المنظمة للكل الاجتماعي وحيث يكون كل جزء، وكل نشاط، وأي مؤسسة قابلة للبحث العلمي السوسيولوجي بحسبانها جزءاً يتكامل مع الكل الاجتماعي الذي يتسم بالترابط والتساند والاعتماد المتبادل بين العناصر والأجزاء المكونة له.

وذهب كونت إلى أن علم الاجتماع مثله مثل العلوم الأخرى، ينقسم إلى قسمين رئيسيين الأول هو الدراسة الاستاتيكية *Statics*، والثاني هو الدراسة الديناميكية *Dynamics*. ويعني القسم الأول بدراسة الظواهر الاستاتيكية المستقرة والكشف عن قوانين الاستمرار والاستقرار والتعايش

والبقاء، وهي قوانين تحكم العلاقات بين الأجزاء والعناصر المكونة للظواهر سواء في الكون كامله، أو في الجسم الإنساني، أو في المجتمع. أما الدراسة الديناميكية فتهتم بدراسة التغير والتحول والتبدل والتطور واكتشاف القوانين الحاكمة لهذا التطور والتعاقب والتغير الذي يطرأ على الظواهر سواء في العالم الطبيعي، أو في المجتمع الإنساني.

ويشير مفهوم الاستاتيكا الاجتماعية إلى بناء المجتمع والمعايير والقواعد اللاحمة والضابطة. وتهتم الاستاتيكا الاجتماعية بدراسة الشروط الضرورية لوجود المجتمع الإنساني، وبالدراسة التحليلية للعلاقات والارتباطات الداخلية والمتبادلة بين عناصر وأجزاء النظام الاجتماعي، وبدراسة وظائفها. ولذلك يعد النظام الاجتماعي العام *Order* الحقيقة الأساسية في الاستاتيكا الاجتماعية. ويقوم النظام العام على أساس وجود تصورات وقيم مشتركة بين من يشكلون المجتمع ومن ثم فإن الحقيقة الأساسية في النظام الاجتماعي *Social Order* تتمثل في وجود ما أطلق عليه كونت الإجماع، والاتفاق العام، أو الاتساق العام *Consensus* ويعني به الارتباط الضروري والاعتماد المتبادل القائم بين عناصر وأجزاء المجتمع ومكوناته الرئيسية مثل الأسرة، والدين، وتقسيم العمل، والحكومة. وتكون دراسة النظام العام دراسة لعوامل الاستقرار والتوازن والتناغم والانسجام بين هذه العناصر والأجزاء والمكونات وهي عوامل تستند إلى وجود هذا الإجماع والاتفاق والاتساق العام القائم في مجالات الحياة الاجتماعية كافة.

وينشغل علم الاجتماع الديناميكي بدراسة التغير والتطور الذي يطرأ على العلاقة بين الأنظمة الأساسية في مختلف المجتمعات الإنسانية عبر العمليات التاريخية التراكمية، ويعني به التغير الذي يطرأ على الأسرة والدين، وتقسيم العمل، والحكومة وعلى ترابطهما البنائي، وتساندها الوظيفي، والاعتماد المتبادل فيما بينهما في مجتمعات بعينها. انها دراسة للنمو والتطور في ذاته، وهو يأخذ طابعاً تقدمياً بالإحساس وبحسبان أن التقدم ظاهرة عامة وملحوظة في كل المجتمعات الإنسانية. ومن رأي كونت أن الديناميكا الاجتماعية ينبغي أن تكون دراسة إمبريقية أو تجريبية. وذهب كونت إلى أن القوانين الاستاتيكية والديناميكية التي تحكم الاستقرار والتغير ترتبط معاً من خلال نسق معين، حيث يرتبط النظام *Order* والتقدم *Progres* ارتباطاً وثيقاً فيما بينهما لأنه لا يمكن إقامة نظام اجتماعي حقيقي إن لم يكن ملائماً للتقدم ومطابقاً له، ولا يكون التقدم المستمر ممكناً إذا لم يسانده نظام.

ومن رأي كونت، كان ظهور علم الاجتماع ضرورياً ولازماً وواجباً لنمو وتطور مستوى وعي الإنسان وإدراكه لهذه الطبيعة التكاملية للمجتمع الإنساني، وبالنظر إلى أن الأنساق والقواعد المعرفية القائمة والمتاحة لا تصلح للتعامل مع هذا المستوى من مستويات التحليل الذي يعني بالترابط البنائي، والاعتماد المتبادل، والتساند الوظيفي بين النظم والوقائع الاجتماعية. كما يعد علم الاجتماع علماً ضرورياً أيضاً لإنتاج معرفة علمية ضرورية ولازمة لتأسيس مجتمع الإنسانية الجديد. وتجدر الإشارة هنا إلى أن أوجست كونت كان يكتب في أعقاب الآثار الكارثية للثورة

الفرنسية من وجهة نظره، فالسياق الذي عاش فيه كونت هو زمن الثورة الفرنسية، وما أعقبها من آثار كارثية، كانت فترات مدّ وجزر، ثورة وثورة مضادة، ديمقراطية وديكتاتورية، ولم يكن كونت سعيداً بهذه التحولات التي أدت إلى اهتزاز النظام والسلطة القائمة في المجتمع الفرنسي، وكان متشائماً، وانعكس ذلك كله على تصوراته لاقتراح هذا العلم الجديد، علم الاجتماع، وعلى تحديده لموضوعه، وغاياته. لقد أصابته التحولات التي لحقت بالمجتمع الفرنسي في أعقاب الثورة الفرنسية بحالة من الفزع والخوف جعلته يسعى خلال مشروعه الفكري الجديد إلى محاولة استعادة النظام والسلطة والتضامن والتكامل، والتوازن والاستقرار الذي هزته هذه التحولات بعنف.

ومع هذه الدعاوي لتأسيس نسق معرفي جديد، علم الاجتماع، فإن أوجست كونت يعد بحق الأب المؤسس لمنظور الإجماع والاتفاق العام، والمؤسس للقواعد والمناهج الكلاسيكية المستخدمة في البحث السوسيولوجي الأمبريقي. وحيث تبدو المجتمعات الكلاسيكية الإنسانية كأنساق اجتماعية متكاملة، وتكون المناهج العلمية المستقرة والمستخدمة في دراستها مماثلة تماماً لتلك المناهج المستخدمة في العلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء وعلم الحياة. وبذلك يكون علم الاجتماع علماً وضعياً يستخدم الملاحظة والتجريب في إنتاج معرفة علمية بالظواهر الاجتماعية. وبالنظر إلى الطبيعة النوعية لهذه الظواهر والتي تختلف عن الظواهر الطبيعية، فإن علم الاجتماع يستخدم أسلوبين آخرين هما الأسلوب المقارن والأسلوب التاريخي الذي يمكننا من تعقب الوقائع والأحداث الاجتماعية

في نشأتها وتطورها وتشابكها، ومعرفة الاتجاهات الرئيسية المختلفة التي تؤثر عليها. وهذه المناهج البحثية الأربعة تمكننا في النهاية من الوصول إلى القوانين التي تحكم حركة هذه الظواهر.

ان مراجعة النسق النظري والمفاهيمي الذي صاغه أوجست كونت يكشف عن أن مفهوم الإجماع والاتفاق العام *Consensus* يستخدم في هذا النسق للإشارة إلى التكامل والاندماج الكلي للعناصر والأجزاء المكونة للنسق الاجتماعي. وكما سيتبين لنا لاحقاً ان هذا الاستخدام لمعنى مفهوم الإجماع والاتفاق العام لم يكن الاستخدام والمعنى الوحيد له، ذلك أن علماء الاجتماع الذين أتوا بعد كونت واهتموا بتطوير منظور الإجماع لم يستخدموا هذا المفهوم بنفس المعنى الذي استخدمه كونت. وعلى الرغم من ذلك، فإن تأكيد أوجست كونت واهتمامه بفكرة الترابط البنائي، والاعتماد المتبادل تجعل منه واحدا من أهم الآباء المؤسسين لهذا المنظور السوسيولوجي، ففي التطور اللاحق كانت هذه الأفكار أفكارا رئيسية ومسلمات محورية قدمت لها صياغات جديدة وتمت إعادة إنتاجها من جديد عبر تطور منظور الإجماع والاتفاق العام. وبعد سنوات قليلة قدم هربرت سبنسر *H. Spencer*، في انجلترا مشروعه الفكري الذي جعل منه واحداً من أهم الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع الذين أخذوا على عاتقهم مهمة تطوير هذه الأفكار والمبادئ الأساسية التي قدمها كونت.

٢- هربرت سبنسر والتحليل التطوري للمجتمعات الإنسانية:

توجد أوجه شبه كبيرة بين أوجست كونت، وهربرت سبنسر *Herbert Spencer* (١٨٢٠ - ١٩٠٣) فيما يتعلق بالمدخل أو المنظور السوسيولوجي العام الذي اعتمد كل منهما، وفي وجهات نظرهما حول طبيعة المعرفة العلمية وحيث يرى الاثنان أن العلوم التي تنوعها واختلافها تستند جميعها إلى أسس فلسفية واضحة ومشتركة، ومن ثم فهذه العلوم يمكن توحيدها في إطار معرفي واحد يتسم بالعمومية والتكامل. ويعبر عن وحدة المعرفة الإنسانية. ويعتقد كل من سبنسر وكونت في وجود قوانين عامة وضرورية تحكم كلا من العالم الطبيعي والعالم الاجتماعي معاً. وأن معرفة هذه القوانين تمكننا من التنبؤ بأنماط السلوك الإنساني والفعاليات الاجتماعية الحقيقية والمؤثرة.

ويذهب سبنسر إلى أن التطور *Evolution* يُعد المفهوم الرئيسي لفهم العالم بكامله، والمبدأ الأساسي الموحد لكل العلوم، وهو القانون السامي لكل الموجودات، إنه سنة الوجود وقانونه الحاكم، فالطبيعة تتضمن أنماطاً متباينة من الحياة تخضع جميعها لعمليات من التحول والتطور المستمر. وكل نمط من أنماط الحياة سواء كان في الحياة النباتية، أو الكائنات الحية العضوية. أو في المجتمع الإنساني...، تخضع جميعها لعمليات من التطور الذي يتجه نحو التقدم. وتسعى كل الموجودات عبر تطورها التقدم إلى تحقيق وضعية من الاستقرار والتوازن والعلاقات

الثابتة والمستقرة سواء على مستوى الأجزاء والعناصر المكونة لها، أو على مستوى علاقة هذه الكائنات بالبيئة المحيطة بها.

وأوضح سبنسر أن الاتجاه العام لعملية التطور هذه سواء في مجال الكائنات العضوية الحية، أو في المجتمع الإنساني، إنما هو تطور وتحول من البساطة إلى التعقيد، من الشكل الموحد إلى الأشكال المتعددة، من الأبنية البسيطة إلى الأبنية المعقدة والمركبة. ومن الحالة التي تؤدي فيها الأجزاء المتشابهة وظائف متماثلة إلى الحالة التي تؤدي فيها الأجزاء غير المتشابهة وظائف غير متشابهة. إنه تطور من حالة عدم التماسك والترابط إلى حالة التماسك والترابط، ومن عدم التمايز، إلى حالة تمايز البناءات والوظائف وتخصصها، إنه وباختصار شديد، تطور من حالة التجانس إلى حالة اللاتجانس والتباين الداخلي في البناء الوظيفي. وهي حالة من التحول والتغير تتسم بالتوازن والثبات والاستقرار. وتنسحب مسلمة الطابع التطوري التقدمي لتشمل كل الموجودات والكائنات الحية والاجتماعية، إنها القانون العام للتقدم في النظم غير العضوية، والعضوية، وفوق العضوية، أو الاجتماعية. ويشكل هذا القانون الأساس الحقيقي لمذهب سبنسر وإطاره المفاهيمي والنظري الذي قام بصياغته لمعرفة العالم الاجتماعي وفهمه، والنموذج الذي قدمه عن المجتمع الإنساني.

ولكي يوضح سبنسر رؤيته لطبيعة المجتمع الإنساني. وما يقصده من تحليل المجتمع في ضوء مفاهيم البناء والوظيفة، والترابط البنائي والتساند الوظيفي، والاعتماد المتبادل بين أجزاء المجتمع ككل، ولتوضيح

ما يعنيه بأن المجتمع يمكن النظر إليه أو إدراكه بوصفه نسقاً أو كلاً ينطوي على عناصر ووحدات مترابطة ومساندة ومعتمدة وشبه مستقلة ذاتياً؛ أقول لكي يوضح ذلك كله اهتم بإقامة ومعالجة نوع من المماثلة الشاملة بين طبيعة الكائن الحي العضوي، وطبيعة المجتمع الإنساني. وذهب إلى أن المجتمعات الإنسانية يمكن النظر إليها على غرار الكائن العضوي، حيث أنها تنطوي على خصائص وسمات تشبه تلك الموجودة لدى الكائنات العضوية. وحدد سبنسر خمسة أوجه للتشابه بين الكائن العضوي والمجتمع الإنساني على النحو التالي:

١- أن الكائن العضوي والمجتمع يشهدان عملية نمو في الحجم.

٢- يطور كل منهما خلال عملية النمو في الحجم أبنية أشد تعقيداً وتمايزاً واختلافاً. أي أنهما يشهدان نوعاً من التباين في المكونات والعناصر البنائية الداخلية ويصبح التنظيم البنائي الداخلي لكل منهما معقداً.

٣- ومع أن أبنية الكائن العضوي والمجتمع تصبح أكثر تمايزاً وأشد تعقيداً، إلا أنهما يتجهان خلال تطورهما إلى إيجاد نوع من الملائمة والموائمة والتكيف بالنسبة للوظائف المتخصصة للأجزاء والعناصر المكونة لكل منهما. أي أن التفاضل، أو التمايز، أو التباين التقدمي في البناء يواكبه في نفس الوقت تمايز أو تباين تقدمي في الوظائف. وعلى سبيل المثال نحن نجد أن الكثير من الأجزاء والعناصر في الأبنية الأشد تعقيداً أو تمايزاً في الجسد الإنساني تؤدي وظائف لم تكن موجودة في الكائن الحي وحيد الخلية في بداية تشكله الأول.

وعلى نفس النحو، فإن الكثير من الأجزاء غير المتماثلة في البناء الاجتماعي المعقد للمجتمعات الصناعية الحديثة أصبحت تقوم بوظائف لم تكن تؤديها الأبنية الاجتماعية البسيطة في المجتمعات البدائية والقبلية البسيطة.

٤- يتضمن التطور التقدمي في المجتمعات الإنسانية والكائنات الحية، عمليات موائمة وتكيف مع الظروف البيئية المحيطة بكل منهما. حيث يؤكد سبنسر أن التباين الحادث في الحجم، والبناء، والوظائف يؤدي إلى تغير تطوري في المجتمع والكائن الحي، وهذا التباين يوصف بأنه نتيجة مترتبة على استجابة كل منهما لعوامل وظروف البيئة. لأن كل منهما يواجه مشكلات بيئية، وتحولات مصدرها البيئة المحيطة، وبالتالي فإن التغيرات التي تطرأ عليهما في البناء والوظيفة هي نتائج مترتبة على عمليات التكيف والتوافق مع هذه المشكلات البيئية.

٥- يرى سبنسر أن من بين السمات المهمة للكائنات الحية وللمجتمعات الإنسانية أنه إذا تحطمت وحدتهما الكلية، أو تعرضت للتفسخ، أو فقدان أجزاء معينة، فإن الكائن العضوي أو المجتمع يستمر في الحياة والبقاء لمدة كبيرة على الأقل. ففي الحيوان على سبيل المثال، نلاحظ أنه قد يفقد بعض أطرافه أو أعضائه إلا أنه يستمر في الحياة ولا يموت، وبالمثل فإن أجزاء من المجتمع يمكن تدميرها، أو حتى المجتمع بكامله يمكن قهره وإخضاعه وتلاشيه داخل مجتمع آخر.

ولكن مع ذلك، فإن من النادر أن تختفي تماماً أنساقه الثقافية حيث تستمر في الوجود ومثال ذلك، أن الديانة المسيحية الكاثوليكية استمرت في الوجود وكانت تمارس في مجتمعات أوروبا الشرقية وفي مراكز وعواصم الدولة التي كانت خاضعة للاتحاد السوفيتي السابق، كما يلاحظ أيضاً أنه ما يزال للهنود الحمر وجوداً ثقافياً متميزاً في الولايات المتحدة الأمريكية.

وعلى الرغم من أن علماء الاجتماع المعاصرين لا يهتمون كثيراً بفكرة المماثلة العضوية بين المجتمع والكائن الحي، إلا أن هذه المماثلة استخدمها هربرت سبنسر لكي تعينه على تقديم إسهام متميز في تطوير المدخل البنائي الوظيفي *Structural - Functional* أو المدخل السوسيولوجي للإجماع أو الاتفاق والاتساق العام. لقد استخدم سبنسر مفهوم الإجماع بنفس المعنى الذي استخدمه كونت. وهو لدى الاثنين يشير إلى الطابع النظامي والنسقي للمجتمع الإنساني. وعلى نحو أكثر دقة وتحديداً، للإشارة إلى وضعية وحالة الترابط البنائي، والاعتماد المتبادل، والتساند الوظيفي بين الأجزاء المتنوعة والمتباينة للمجتمع الإنساني. لقد اعتبر كل منهما أن هذا الترابط البنائي والاعتماد المتبادل، والتساند الوظيفي من أهم السمات التي تميز وتحدد طبيعة المجتمع. ولهذا فقد اعتبر أن الإجماع والاتفاق والاتساق العام مفاهيم أساسية وضرورية في التحليل السوسيولوجي.

ومع تطور هذا الإطار النظري والمفاهيمي القائم على فكرة المماثلة العضوية بين المجتمع والكائن الحي، ارتأى سبنسر أن المجتمع الإنساني يتعين النظر إليه على أنه أكثر من مجرد تجمع للأفراد أو الأجزاء. فالمجتمع أكبر من مجموع الكائنات البشرية مثلما يكون الكائن الحي أكبر من مجموع الأجزاء المكونة له. وذلك لأن حالة ونمط الترابط البنائي والتساند الوظيفي والاعتماد المتبادل بين الأجزاء المكونة للمجتمع تجعل منه كائناً قابلاً للتمايز تماماً وبنفس المعنى أيضاً نجد أن العناصر البيولوجية لا يمكن حال تجميعها أن تخلق إنساناً. وبهذا فالمجتمع ليس مجرد تجمع أفراد، وأن المجموعة من الأفراد لا تخلق مجتمعاً. إن ما يجعل من تجمع عناصر ما كائناً إنسانياً متمايزاً، وما يجعل من تجمع آخر لمجموعة من الأفراد مجتمعاً نمو نسق خاص من الترابط البنائي، والاعتماد المتبادل، والتساند الوظيفي لأجزاء وعناصر أساسية في كل تجمع. إن ما يميز الإنسان والمجتمع ويجعل من كل منهما أكثر من مجرد تجمع لعناصر أو أجزاء مختلفة ومتمايزة، هو هذه الطريقة التي تتجمع وتتركب بها وتؤدي وظائفها، أو تعمل معاً كنظام ونسق كلي وشامل.

ويجب على علم الاجتماع، من وجهة نظر سبنسر، أن يركز اهتمامه على دراسة هذه الطبيعة النظامية والنسقية للمجتمعات الإنسانية. فهذه المجتمعات مثلها مثل كل أشكال الحياة الأخرى يجب تحليلها بتحديد عناصرها ومكوناتها الأساسية، والعلاقات والارتباطات الداخلية بين هذه العناصر، والوظائف التي تؤديها للمجتمع بكامله، أو للنظام الاجتماعي الكلي.

وتعدد العناصر المكونة للمجتمع وكما حددها هربرت سبنسر المقابل لما يطلق عليه اليوم المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية. وتشمل العناصر والأجزاء المكونة للمجتمع، من وجهة نظر سبنسر، على كل من النظام الأسري ونسق القرابة، والنظام السياسي والعسكري والقانوني وكل التنظيمات التي تكون وظيفتها ممارسة السلطة والتنسيق بين النظم المختلفة والاتصال بينها، ووسائل الضبط الاجتماعي المتنوعة والمختلفة كالقانون والعادات والتقاليد والأخلاق، والتنظيم الاقتصادي بكل ما يحتويه من إنتاج وتوزيع وتجارة واستهلاك، ونظام التدرج الاجتماعي أو الطبقات الاجتماعية وتقسيم الوظائف، والنظام التعليمي والتربوي، كما ضمنها أيضاً اللغة والمعرفة والفن والأخلاق ونظام الترويج. هذه جميعاً يتم النظر إليها كأجزاء وعناصر للمجتمع، إلا أنها عناصر وأجزاء لها وظائف ضرورية في إطار نسق وكيان كلي كل موحد ومتكامل وينطوي على عناصر مترابطة بنائياً، ومتساندة وظيفياً، ويوجد بينها اعتماد متبادل ويجب أن تدرس على أنها عناصر وأجزاء مترابطة وليست كأجزاء وعناصر منفصلة، وفي هذا يعتبر سبنسر امتداداً واستمراراً لأوجست كونت في دراسته للمجتمع بحسبانه كياناً كلياً.

ويقترح سبنسر، ولأغراض التحليل السوسيولوجي، أن الأجزاء والعناصر المتنوعة المكونة للمجتمع يمكن أن تنتظم في إطار ثلاثة أنساق أساسية، وهذه الأنساق الثلاثة هي:

أ- الأنساق التي تؤدي وظائف نظامية وقانونية للنسق الاجتماعي.

ب- الأنساق التي تؤدي وظائف تدعيمية للمحافظة على بقاء النسق واستمراره في الوجود.

ج- الأنساق التي تؤدي وظائف توزيعية.

وكما تتطور المجتمعات، فإنها لابد وأن تدخل في علاقات مع البيئة الاجتماعية الفيزيقية المحيطة بها، وهي تحتاج إدارة علاقاتها مع هذه البيئات. وتتطلب هذه الإدارة إن تطور المجتمعات أشكالاً وأنماطاً من الضبط النظامي والقانوني من خلال النظم والمؤسسات التي تؤدي وظائف سياسية وعسكرية بالإضافة إلى ذلك هنا العناصر التي تؤدي وظائف تدعيمية للنسق بكامله، ويعني بها تلك العناصر التي تتولى مهمة الإنتاج الاقتصادي للطعام والتي تزود النسق بالوقاية والحماية اللازمة وتوجد أنماط التعاون والعمل المشترك. وإذا كان النسق الأول هو نسق تنظيم المجتمع والثاني هو نسق صيانة المجتمع، فإن النسقين يرتبطان ببعضهما عن طريق شبكة قوية للاتصالات والتوزيع المحدد بفعل نسق ثالث هو نسق التوزيع. ويؤكد سبنسر أن هذه العناصر البنائية والوظيفية تصبح مع التطور أكثر تخصصاً وتمايزاً داخل المجتمعات الأكثر تطوراً حيث تتزايد الحاجة لتوزيع العناصر وإعادة ترتيبها، وتوزيع المصادر والموارد.

إن هذه الافتراضات السابقة حول طبيعة المجتمع والعمليات التطورية، والتحولات الداخلية خلال عمليات التغير الاجتماعي قد انتهت .... وعلى نحو منطقي إلى:

١- تركز البحث الأمبريقي على الأنماط المتغيرة للسمات البنائية والوظيفية للمجتمعات الإنسانية. وقد استخدم سبنسر هذا التصور الذي صاغه للأنساق الأساسية المكونة لبناء المجتمع لإجراء دراسات مقارنة للمجتمعات وذلك باعتبار أن كل جوانب التغير التطوري كالنمو في الحجم، والتباين في البناء والوظائف، والتحول من المتجانس إلى اللامتجانس، ومن المحدود إلى اللامحدود، ومن اللاتكامل إلى التكامل ومختلف حالات التوازن، وكل هذه لا يمكن دراستها إلا باستخدام هذا النموذج التحليلي، وقد انتهى به هذا النموذج إلى تصنيف الأنماط المتنوعة للنظم الاجتماعية.

٢- قادته هذه الافتراضات حول طبيعة المجتمع والعمليات التطورية والتحولات الداخلية إلى طرح أسئلة حول العلاقات بين العناصر والأجزاء والمؤسسات المكونة للمجتمع. والنظام الاجتماعي الكلي، وتركيز الاهتمام على الوظائف التي تؤديها هذه العناصر والأجزاء والمؤسسات للكيان الاجتماعي الكلي، أو النسق الاجتماعي.

رابعاً - إميل دوركايم وتطور الوظيفية :

مما لا شك فيه أن إميل دوركايم *Emile DurKeim* (١٨٥٨ - ١٩١٧)، قدم إسهامات عظيمة وأساسية في تطور علم الاجتماع في عصره، ومما لا شك فيه أيضاً، أن هذه الإسهامات ما زالت وإلى يومنا هذا تمارس تأثيراً قوياً على نظرية علم الاجتماع وممارساته البحثية. وعلى الرغم من أن إميل دوركايم كان يصرح بأنه يبحث في كل

موضوعات علم الاجتماع بصفة عامة، إلا أنه كان يركز كل اهتمامه على تأسيس مدخل سوسيولوجي محدد، وعلى وضع قواعد المنهج العلمي الضرورية لبحث الظواهر الاجتماعية. وتمثل أعمال دوركايم، أيضا، إسهاماً أساسياً ومهماً في تطور مدخل الإجماع والأنساق العام في إطار المنظور البنائي – لقد طور دوركايم طريقة محددة، ومنهجاً محدداً للبحث السوسيولوجي يطلق عليه الآن الوظيفية *Functionalism*، حيث بحث في الكثير من التفصيلات التي تجاوزت كثيراً كل ما قدمه كونت وسبنسر، وصولاً إلى صياغة إستراتيجية عامة للبحث السوسيولوجي يمكن اعتمادها في بحث ودراسة الظواهر الاجتماعية.

١- الطبيعة الأخلاقية للمجتمع.

أكد دوركايم على ما سبق أن انتهى إليه كل من أوجست كونت، وهربرت سبنسر من قبل وهو أن المجتمعات الإنسانية هي في جوهرها أنساق اجتماعية تتكون من عناصر وأجزاء مترابطة بنائياً ومتساندة وظيفيا ويوجد بينها اعتماد متبادل. ولكن الأكثر أهمية بالنسبة لدوركايم هو تأكيده على أن هذه الأنساق الاجتماعية هي في جوهرها كيانات أخلاقية *Moral entities*. وبرغم أن هذه السمة قد جاءت ضمناً في إسهامات كونت وسبنسر، إلا أن دوركايم قد أكد عليها بشدة إلى الحد الذي يجعل منها افتراضا جوهرياً وأصيلا في تصوره للمجتمع واعتبرها سمة اجتماعية أساسية لا يمكن اختزالها، أو تجاهلها بأي حال.

وارتأى دوركايم أن كل الجماعات والمشتركات الإنسانية تولي أهمية كبرى لتوقعات نماذج السلوك وأساليب التصرف. فبما أن الأفراد يعيشون معاً، ويطورون علاقاتهم وارتباطاتهم ببعضهم البعض، فإنهم يميلون إلى تطوير أساليب وطرق مشتركة للإدراك والفهم والتقييم، والشعور، والفعل. وهذه الأنماط الجديدة من القيم، والإدراك، والفعل تمهد لظهور التوقعات بأنماط السلوك والتصرف وهي بدورها تمارس نوعاً من القهر والإجبار والإلزام على الأفراد وتقوم كمحدد وموجه لسلوكياتهم وتصرفاتهم حيث تلزمهم بالتصرف والسلوك وفق مناحي محدد. وطالما أن الأفراد يعيشون معاً ويوجد بينهم رابطة قوية، فإن هذا بدوره يؤذن بظهور وميلاد الضمير الجمعي أو العقل الجمعي *Collèctive Consciousness* والذي يجبرهم بدوره، ويلزمهم بالتصرف وفق مناحي وأساليب محددة.

ونحن نعلم، وندرك، من خلال خبراتنا وتجاربنا الحياتية، أنه من الشائع أن يتحدث الناس عن الضغوط الأخلاقية التي يمارسها المجتمع عليهم. كما نتحدث أيضاً عن التصرفات والأنشطة التي لا يسمح بها المجتمع، وعن المجتمع الذي يتعين عليه أن يقوم بحماية نفسه بمواجهة من يخرقون قواعد السلوك المقررة والمقبولة اجتماعياً، فالآثمون والمعتدون الذين ينتهكون قواعد المجتمع يتعين عليهم أن يلقوا مصيرهم وينالوا جزاء خروجهم على قواعد المجتمع وانتهاكهم للقواعد المنظمة للسلوك والتصرف داخله. إن على هؤلاء الخارجين عن النظام أن يسرددوا دينهم للمجتمع ويتضح لنا من هذه الأفكار والتصورات أن للمجتمع وجوداً يتجاوز ذواتنا الفردية. وهذه الحقيقة أكد عليها دوركايم

وهي تقرر أن المجتمع حقيقة أخلاقية وواقع وكان أخلاقي يتضمن القيم والقواعد والأوامر والنواهي الجمعية والتي اتفق عليها أعضاء المجتمع، وتواضعوا عليها وعلى أن ينظموا علاقاتهم وفقاً لها، ويسلكوا ويتصرفوا بمقتضاها، وهي تقوم بضبط وتوجيه تفاعلاتهم وعلاقاتهم.

ولقد ناقش دوركايم هذه القضية، الطبيعة الأخلاقية للمجتمع، وهو بمعرض نقده لآراء الفلاسفة الاجتماعيين والسياسيين، وعلى وجه الخصوص نظريات توماس هوبز *Thomas Hobbes*، الذي ارتأى أن المجتمعات الإنسانية نشأت وتكونت نتيجة لاتفاق الأفراد على العيش معاً بسلام جنباً إلى جنب ودون أن يقاتل بعضهم بعضاً. لقد اتفق الناس على إيقاف الحرب ضد بعضهم، وأن يقوموا بتنظيم إقامتهم وعيشهم في إطار الدولة التي تقف حكم بينهم، وعلى أن تقوم الحكومة بوضع القواعد والقوانين والتشريعات المنظمة والضابطة من أجل حماية الجماعة. ووفقا لهوبز، فإن الأفراد تنازلوا عن جانب من حريتهم لصالح الدولة وحتى لا يقاتلوا بعضاً، وطلباً لتحقيق رغباتهم الفردية وصيانة مصالحهم فإنهم يخضعون لسلطان الدولة التي تفرض سيطرتها عليهم وتحمي مصالحهم ورأى دوركايم أن الناس يقومون بالاتفاق فيما بينهم ووضع صياغة القواعد الخاصة المحددة لسلوكهم والقوانين الحاكمة لتصرفاتهم وقد تكون غير مكتوبة. ولقد شكلت هذه الموافقة القبلية هيكل النظام الاجتماعي بالنسبة لدوركايم، كما تمثل أيضاً جوهر أو ماهية المجتمع الإنساني. ويرى دوركايم أنه إذا تمكن الناس من تأسيس تعاقد اجتماعي فيما بينهم، فإنهم سيصحبون أعضاء في المجتمع لأنهم تمكنوا من صياغة القواعد

والقيم العامة المنظمة والضابطة والموجهة لسلوكياتهم. ويعد هذا الإجماع على هذه القواعد والقيم ضرورياً لكي تصبح القواعد والقيم الأساسية المنظمة بدورها مرادفة لإدراكنا لمفهوم المجتمع.

ومن الملاحظ أن تأكيد دوركايم على الطبيعة الأخلاقية للعلاقات الاجتماعية هو أمر ملحوظ ويظهر في كل أعماله تقريباً. وعلى سبيل المثال ففي كتابه "تقسيم العمل في المجتمع" "*The Division of Labor in Society*"، والذي وضعه تحت عنوان "دراسة للنظام في المجتمعات المتقدمة. وذهب دوركايم في هذا الكتاب إلى اعتبار أن تقسيم العمل يعد في حد ذاته ظاهرة أخلاقية بالدرجة الأولى أكثر من كونه ظاهرة اقتصادية. ويركز في هذه الدراسة على المشكلات الأخلاقية والقانونية والسياسية في المجتمعات الإنسانية والتغيرات التي تخبرها هذه المجتمعات عند تحولها من مجتمعات زراعية تقليدية بسيطة إلى مجتمعات صناعية حديثة. وارتأى دوركايم أن كل نوع من هذين النوعين من المجتمعات يتميز بوجود نوع مختلف من التضامن الاجتماعي، وبوجود نسق أخلاقي اجتماعي مختلف أيضاً.

واتفق دوركايم مع أوجست كونت على أن الاتساق الأخلاقي في العالم يُعد أحد الشروط الضرورية للنظام الاجتماعي، ولكنه اختلف مع كونت وعارض رؤيته التي تذهب إلى أن تقسيم العمل سيجلب المزيد من الصراعات حول المصالح وسيؤدي إلى التفكك الاجتماعي بفعل تزايد الرغبات الفردية والجماعية وتعارض المصالح وتقابلها، والسعي وراء

المصلحة الفردية أو الجماعية ومحاولة صيانتها وضمان دوامها واستمرارها. وذلك أن الاختلاف في العمل، من وجهة نظر دوركايم يمكن الناس من الحياة معاً ودون صراع كبير بينهم، كما تتزايد فرصهم في الحصول على ما يضمن بقائهم واستمرارهم في الحياة. أما هربرت سبنسر فكان يعتقد أن تزايد تقسيم العمل بفعل الاختلافات بين الأفراد سيؤدي إلى الكثير من الاستقلالية الفردية. وعدم اعتماد الأفراد على بعضهم بعضاً. وأن من شأن هذا التحول أن يدفع إلى انهيار وتقويض المجتمعات البسيطة.

ارتأى دوركايم أن المجتمعات البدائية كانت تشهد نوع من التقسيم البسيط والمحدد للعمل بحكم بساطة بنائها الاجتماعي، وبحكم تماثل أفراد هذه المجتمعات في خبراتهم ومعارفهم ومهاراتهم، وبحكم تشابه حاجاتهم الاجتماعية والمادية ففي الأسر، والقبائل، والعشائر التي كانت تشكل الوحدات الاجتماعية في المجتمعات البدائية والبسيطة، كان ثمة قواعد حاكمة وقوية تقوم كموجه وضابط لسلوكيات وتصرفات البشر في هذه المجتمعات وتحقق درجة عالية للغاية من الضبط الاجتماعي والترابط والتماسك. هذا فضلا عن تماثل الأوضاع والمكانات التي يشغلها الأفراد، وتشابه الأدوار والوظائف والمسئوليات التي يقومون بها، الأمر الذي خلق بدوره نوعاً من التماسك والتضامن بين أفراد هذه النوعية من المجتمعات أطلق عليه دوركايم اسم التضامن الآلي *Mechanical Solidarity*، ويعتمد هذا التضامن على درجة التماثل بين أعضاء المجتمعات البدائية البسيطة والأقل تطوراً. إن الأفراد في سياق هذه المجتمعات يكونون

متماثلين في جوانبهم النفسية والخلقية والاجتماعية، وتتشابه عقائدهم وتصوراتهم ورؤاهم للعالم، وتسود بينهم تقاليد عامة مشتركة، وينعدم بينهم التفرد إلى حد كبير.

ويتميز الضمير الجمعي في مجتمع التضامن الآلي بالحضور القوي الملحوظ، وهو هنا يشير إلى المجموع الكلي للمعتقدات والمشاعر بين أعضاء هذا المجتمع، والتي تكون نسقاً متميزاً، وهو يدوم خلال الزمن، ويعمل على دعم الروابط بين الأجيال وداخل المجتمعات البسيطة والأقل تطوراً وهو يعيش بين أفراد المجتمع ويشكل عالماً آخر غير منظور ويتخلل كل حياتهم ويسيطر على عقولهم وأخلاقياتهم وتكون له القوة والتأثير والاستقلال. إن الأساس في تكوين الضمير الجمعي هنا هو درجة التماثل العالية بين أفراد المجتمع، وتقوم عملية استدخال واستدماج ثقافة المجتمع من خلال عمليات التنشئة والتطبيع الاجتماعي بمهمة تحويله إلى إطار ناظم وضابط لتصرفات الأفراد وعقولهم وأخلاقياتهم، وحيث تتجلى فاعليته في الإلزام والقهر الاجتماعي من خلال ما تثيره عمليات الانتهاك والخروج على نظم وقواعد المجتمع من ردود أفعال قوية وواضحة وعقاب رادع لأجل تدعيم التضامن الآلي بين أعضاء المجتمع.

ومع تزايد أعداد البشر ونمو كثافة السكان وشدة تفاعلاتهم الاجتماعية داخل المجتمع تتعاظم وتتباين وتتنوع احتياجاتهم، كما تتنوع وتتباين معارفهم وخبراتهم ومهاراتهم مع تزايد الصناعة والتطور العلمي، ويتبع ذلك ازدياد في تقسيم العمل الذي يصل إلى حدوده القصوى في

التخصص الوظيفي الدقيق، ويختص التشابه النفسي والخلقي، ويتعاظم الشعور بالتفرد، وتختلف أذواق الناس وعقائدهم وتصوراتهم بفعل اتساع وتزايد تقسيم العمل، كما تتغير نوعية الروابط التي توجد بينهم، وهذا ما يميز المجتمعات الأكثر تطورا والتي تشهد تقسيماً متطوراً للعمل قائماً على التنوع والتباين والتخصص الدقيق. ولكن هذا التقسيم الجديد للعمل يشعر الناس في هذه المجتمعات بحاجاتهم إلى بعضهم البعض، وبأنهم لا يمكنهم العيش بدون تعاونهم معاً واعتمادهم المتبادل على بعضهم البعض، ومن ثم يحل نوع جديد من التضامن بدلاً من النوع السابق، وهذا النوع الجديد من التضامن هو التضامن العضوي *Organic Solidarity* وهو يقرر وجود درجة عالية من الاعتماد والتساند المتبادل بين الأعضاء والجماعات المختلفة في المجتمع.

وعلى سبيل المثال فإن الإنسان في المجتمع الحديث يحتاج إلى عامل مناجم الفحم، وإلى المزارع، وعامل كارت الكريسماس.... للوفاء باحتياجاته المتنوعة وينعكس هذا التساند والاعتماد المتبادل على عقول الناس وأخلاقياتهم. ويلاحظ دوركايم أنه كلما ازداد التضامن العضوي رسوخاً قلت أهمية الضمير الجمعي، وكلما تقدمت المجتمعات صاحب هذا التقدم ازدياد رسوخ التضامن العضوي الذي يدعمه التقدم الأخلاقي للمجتمعات والذي يؤكد على القيم العليا والحرية والإخاء والمساواة والعدالة، ومعها يصبح للعقد الاجتماعي قيمة عليا، ولا يؤدي هذا بدوره إلى إلغاء القهر الاجتماعي، وإنما يظل لهذا القهر دوراً أساسياً، فالقواعد

العامة تتجه لتصبح دعامة للممارسات الاجتماعية العقلية وهذا بدوره يخلق شعوراً بأن تقسيم العمل في حد ذاته هو ظاهرة أخلاقية.

لقد ذهب دوركايم إلى تقرير أن التغير والتحول والانتقال من مجتمع التضامن الآلي إلى مجتمع التضامن العضوي بفعل زيادة السكان ونموهم، والتي تقود إلى تزايد كثافة التفاعل الاجتماعي، والذي يدفع بدوره إلى التنافس والصراع الذي يهدد بتقويض التماسك والتضامن الاجتماعي، وهنا يعتبر تقسيم العمل المتطور ضرورة لحماية تماسك المجتمع واستقراره. ولذلك يعتبر الشكل الجديد من التضامن الاجتماعي، ويعني التضامن العضوي، والشكل الجديد للأخلاق يصبح ضرورياً لحماية المجتمع من التفسخ والانهيار، ويقرر أنه طالما أن طبيعة الضمير الجمعي تتغير، وأن القواعد الأخلاقية تتغير .فإن طبيعة المجتمع متغيرا أيضا ووفقا لتطور تقسيم العمل في المجتمع، والتحول الحادث من التضامن الآلي إلى التضامن العضوي يمكننا أن نقرر قبول دوركايم للطابع النسقي والنظامي للمجتمع الإنساني والذي يسعى دوما إلى تحقيق درجة عالية من الاستقرار والتوازن وبرغم التحولات التي تطرأ على المجتمع فإنه يبتدع قدرات وأساليب تكيفية تمكنه من الموائمة واستعادة الاستقرار والتوازن الضروريان لاستمراره في البقاء وفي أداء وظائفه.

ويعد مفهوم التوازن مفهوماً مهما لدى أصحاب مدخل أو اتجاه الاتساق العام، أو الإجماع. فالمجتمعات بصفة عامة يفترض أنها في حالة استقرار وثبات حتى يحدث التغيير والتحول، وعند حدوث هذا التغير

والتحول يفترض أن المجتمعات تنتج تغييرات عديدة كجانب مهم من عملية التكيف التي تقوم بها للموائمة مع هذا التغير والتحول الحادث لاستعادة حالة الاستقرار والتوازن التي يتعين أن تكون عليها. إن استخدام هذه التصورات تؤكد على أن المجتمع كيان مادي يتسم بخصائص محدودة ومتميزة، ويفترض أن هذا الكيان له وجوده الخاص. وتكمن جذوره هذه التصورات في الافتراضات القائمة على أساس المماثلة بين المجتمع والكائن الحي، أعني فكرة المماثلة العضوية، وعلى الرغم من أن سبنسر نفسه لم يكن يعتقد بأن المجتمع مماثل تماماً للكائن العضوي، إلا أنه عالج المجتمع كما لو كان كذلك، أما دوركايم، فمن المحتمل أنه قد نظر إلى المجتمع كنوع خاص ومتميز من الكائنات العضوية، ولا يوجد شيء آخر مماثل له، ولقد اعتقد أن المجتمع عبارة عن كيان فريد من نوعه، وله وجود خاص، وهو وحدة مستقلة بذاتها، وكان دوركايم يميل إلى قبول فكرة الوجود المادي للمجتمع أكثر مما فعل كونت وسبنسر، أو ربما أكثر ما فعل أي عالم اجتماع آخر في ذلك الحين.

إن وضوح نظرة دوركايم للمجتمع ككيان مستقل وقائم بذاته أدت الى التمييز الواضح للغاية بين علم النفس وعلم الاجتماع، أي في دراساته للفرد والمجتمع، وسوف يتضح لنا هذا التمييز والتحديد بدرجة أكبر عندما نناقش استراتيجية البحث في علم الاجتماع، أو قواعد البحث والمنهج التي يتعين اتباعها عند دراسة المجتمع.

٣- دوركايم : قواعد البحث العلمي في المجتمع :

وصف دوركايم بداية في كتابه: قواعد المنهج في علم الاجتماع *Rules of Sociological Method* المناهج العلمية التي يتعين اعتمادها في دراسة المجتمع، إلا أنه خصص جانباً مهماً في كتابه المذكور لبيان طبيعة الظواهر الاجتماعية وخصائصها، وهي الظواهر التي يجب دراستها باستخدام هذه المناهج. إن الظواهر التي تشكل موضوعاً ينشغل علم الاجتماع ببحثه ودراسته باستخدام الطرق العلمية، تندرج تحت ما يسمى بالوقائع والحقائق الاجتماعية. وتختلف هذه الحقائق أو الوقائع الاجتماعية عن غيرها من أي حقائق أو وقائع أخرى في أنها تكون نسيج المجتمع الإنساني، وهي نتاج لعلاقات البشر مع بعضهم البعض وتفاعلاتهم، والارتباطات التي تنشأ فيما بينهم.

ارتأى دوركايم، وعلى سبيل المثال، أن معدلات الانتحار *Suicide* في أي مجتمع من الممكن أن نستنتج منها الكثير عن طبيعة هذا المجتمع. ويتم حساب معدل الانتحار من خلال إحصاء عدد المنتحرين بالنسبة لكل ألف نسمة من سكان المجتمع، إنه المجموع الكلي لحالات الانتحار الحادثة في زمان ومكان محددين. ويعد هذا المعدل، ظاهرة، أو حقيقة، أو واقعة اجتماعية، لأنه يظل في مستوى يتسم بالثبات النسبي من سنة إلى أخرى، وهو كما ذكرت مرتبط بالضرورة بالظروف المكانية والزمانية. ومعدلات الانتحار هذه لا يمكن ردها بحال إلى عوامل ومتغيرات فردية ترتبط بذوات الأفراد المنتحرين كالتكوين النفسي، أو أية متغيرات أخرى تخلو من الدلالة والمغزى الاجتماعي. وذلك أن الإنسان لا يقدم على الانتحار نتيجة لظروف فردية وعرضية وخاصة، وإنما يحدث الانتحار نتيجة

لأوضاع المجتمع الذي ينتمي إليه هذا الإنسان. ومن ثم فإن معدل الانتحار هو في جوهر ظاهرة اجتماعية تتميز بعموميتها وكليتها، وهو واقعة اجتماعية ترتبط بالاختلافات في الأبنية الاجتماعية ودرجة التضامن الاجتماعي.

ولاحظ دوركايم وجود ارتباط إيجابي قوي ومباشر بين الطابع الاجتماعي لمعدل الانتحار، والإحصاءات المتوفرة عن ظاهرة الانتحار في قطاعات مختلفة من سكان المجتمعات الأوروبية خلال الفترة ما بين عامي ١٨٤٠ – ١٨٩٠، وعلى الرغم من أن معدلات الانتحار ربما تختلف من مجتمع إلى آخر، فإن بعض المجتمعات قد تشهد معدلات مرتفعة للانتحار، يقابلها معدلات منخفضة في مجتمعات أخرى، بل إن معدل الانتحار يمكن أن يختلف داخل المجتمع الواحد من عام إلى آخر. وقد أوحت هذه الملاحظة لدوركايم بأن معدلات الانتحار ناتجة عن الظروف الاجتماعية للمجتمع. ورأى أن معدل الانتحار في أي مجتمع هو نتاج لطبيعة بنية الحياة الاجتماعية، وأساليب الحياة الاجتماعية فيه، وهو أيضاً نتاج للطرق والكيفيات التي يتفاعل بها ومن خلالها الناس مع بعضهم البعض داخل هذا المجتمع، ونتاج لاتجاهاتهم ومشاعرهم وعواطفهم نحو الأشياء المحيطة بهم، وكذلك طبيعة وماهية معتقداتهم الدينية. ويعني هذا أن تباين البنى الاجتماعية ينجم عنه ويواكبه تيارات انتحار *Suicidal Currents* تختلف في شدتها وقوتها، وبحسبانها اتجاهات جمعية تسيطر على أعضاء المجتمع وتجرفهم في بنائه العام. وهذه بدورها تنتج معدلات مختلفة من الانتحار، وتعد هذه المعدلات

محصلة نهائية الفعل الجمعي. إنها النتاج النهائي، والدلالة على أنها تمثل في جوهرها حقائق ووقائع اجتماعية.

ويسوق دوركايم مثالاً آخر ليدلل به على طبيعة الظواهر أو الحقائق الاجتماعية، وهو هنا الموضة *Fashion* بحسبانها حقيقة اجتماعية مثل إطالة الشعر، وارتداء الجيب القصير، والأحذية الرياضية الطويلة....، هذه الظواهر وغيرها لا يمكن النظر إليها باعتبارها حالات فردية، لأن ذلك معناه تجاهل المعنى والمغزى الجوهري للموضة كحقيقة اجتماعية، تتسم بالعمومية والكلية، إنها ظاهرة تنطوي على المشاعر الجمعية والفعل الجمعي لكثير من أعضاء المجتمع، وهي بالضرورة ليست حالات فردية، وإنما نشعر بتأثيرها القهري وضرورة التزامنا بها حتى لا نتهم بالتخلف عن العصر وعدم إتباع الموضة. ولكل ذلك يتعين على علماء الاجتماع إخضاع هذه الظاهرة الإجتماعية للبحث والدراسة السوسيولوجية وبالمثل فإن بعض الأفراد التعساء وذوي الحظ العاثر يقدمون على الانتحار عندما يواجهون ضغوطاً وقيوداً اجتماعية متزايدة يعجزون عن استيعابها والتكيف معها.

وعبر هذه الأمثلة، يقدم دوركايم البراهين والأدلة على أن الظواهر أو الحقائق الاجتماعية ذات وجود موضوعي ومنطقي، وأنها أشياء خارجية قابلة للملاحظة والرصد والبحث، وهي تعلو وتجاوز وجود الأفراد، وتتجاوز الحالات الفردية، إن الحقائق الاجتماعية تشكل واقعاً مستقلاً ومتميزاً. إنها تكون الواقع الاجتماعي، *Social Reality*، واقع

المجتمع الإنساني. وهذا هو الواقع الذي يتعين على علماء الاجتماع وحدهم، ودون غيرهم، دراسته.

ووضع دوركايم في قواعد المنهج السوسيولوجي مجموعة من الخطوات التي يتعين الالتزام بها عند ممارسة البحث العلمي في مجال الظواهر الاجتماعية، وهذه القواعد والخطوات لم تكن موجودة قبلاً ولم يسبقه إليها أحد قبله، ومازالت تمارس تأثيرها إلى اليوم على أعمال الكثير من علماء الاجتماع في ممارساتهم البحثية السوسيولوجية. كان هدف دوركايم الأساسي هو أن يجعل من عملية البحث السوسيولوجي إمكانية وممارسة علمية وموضوعية كلما كان ذلك ممكناً، تلك في الحقيقة كانت مهمة شاقة وبالغة الصعوبة. وذهب إلى أن الباحث عندما يقدم على دراسة وبحث ظاهرة اجتماعية ما فإنه يتعين عليه أن يبدأ ذلك بعقل منفتح ومتحرر من كل التزام قبلي، وأن يكون محايداً تماماً، وأن يكون اهتمامه البحثي منصباً على الخصائص والسمات الخارجية للحقائق الاجتماعية والتي يمكن ملاحظتها ورصدها مثل معدلات الانتحار، وأن يستبعد تماماً انطباعاته وتفسيراته الشخصية. إن الباحث عندئذ وبتركيز اهتمامه البحثي على المظاهر الخارجية والقابلة للملاحظة يمكن أن يقدم تعريفات حيادية وموضوعية وواضحة للحقائق أو الظواهر الاجتماعية التي يقوم ببحثها.

ومن الممكن، وفقاً لدوركايم، أن نميز بين نوعين من الظواهر أو الحقائق أو الوقائع الاجتماعية، ويتعين أن نأخذ في الاعتبار الاختلافات بين هذين النوعين عند القيام بأي دراسة سوسيولوجية. والنوع الأول هو

ما يسميه دوركايم بالظواهر الطبيعية، أو العادية، أو الصحية. أما النوع الثاني فهو الظواهر الباثولوجية أو المرضية، أو السعة، وتكون الحقائق أو الظواهر الاجتماعية طبيعية وعادية وصحية عندما تتسم بالعمومية والإنتشار داخل مجتمع بعينة. وارتأى أيضا أن الظاهرة الاجتماعية التي تتسم بالعمومة بالنسبة لكل المجتمعات يجب أن تكون ظاهرة طبيعية وعادية وصحية. فعلى سبيل المثال، ولأن الجريمة بكل تنوعاتها موجودة في كل المجتمعات، فإنها تعتبر ظاهرة اجتماعية طبيعية وعادية وصحية بمعنى محدد. وأن الكيفية التي استعمل بها مفهوم طبيعي أو عادي أو صحي يعني أن الظاهرة الاجتماعية تكون ضرورية ومهمة بالنسبة لعملية صحة وجودة النظام الاجتماعي، وسواء المجتمع وصحته.

وكان دوركايم يعتقد، على أية حال، أنه على الرغم من أن بعض الظواهر الاجتماعية من الممكن أن تكون ظواهر عمومية في مجتمع بعينه، إلا أنها قد لا تكون مناسبة ومتلائمة مع ظروف هذا المجتمع. فعلى سبيل المثال يمكن أن تكون الظاهرة غير ملائمة للعصر الراهن لأنها تنتمي إلى ماضي المجتمع، وهذا لا يعني اندثارها. ولذلك قام دوركايم بتعديل المفهوم البسيط للعمومية وكان ذلك مرهونا بأن تكون الظاهرة مرتبطة بغيرها من الظروف العامة للحياة الاجتماعية وفي نمط محدد من المجتمعات الإنسانية وعلى اعتبار أنها مرحلة خاصة لتطور ونمو هذا النمط من المجتمعات. هذا بشأن استخدام دوركايم لمفهوم طبيعي أو عادي، أو صحي. أما مفهوم مريض أو معتل الذي استخدمه، فإنه قد اقترب من إصدار أحكام تقييميه حول ما هو حسن أو سيء بالنسبة

للمجتمع. وباستخدامه أيضاً لمفهوم التكيف والتوافق مع الظروف المحيطة نجده قد اقترب كثيراً من استخدام فكرة المماثلة العضوية بين المجتمع والكائن الحي وعلى النحو الذي استخدمها به هربرت سبنسر. وارتأى دوركايم أن الحقائق الاجتماعية يمكن أن تكون صحية أو مرضية من خلال معرفة وظائفها داخل مجتمعات بعينها.

واستمر دوركايم في تحليله للحقائق والظواهر الاجتماعية، واقترح أن بعض نظم تصنيف المجتمعات يعد مطلوباً لكي نحدد ما إذا كانت الوقائع أو الظواهر الاجتماعية تعد طبيعية وسوية أم مرضية وغير سوية. وتابع دوركايم هربرت سبنسر وذهب إلى أن المجتمعات الإنسانية يمكن تصنيفها وفقاً لدرجة تركيبها أو تنظيمها. وإذا ما وضعنا المجتمعات على متدرج، فسنجد في أول المتصل وبدايته أبسط أنماط المجتمعات الإنسانية والمتمثل في الأقوام الرُحل الذين ينتقلون من مكان لآخر، وعندما تزداد درجة تعقيد هذا المجتمع تظهر العشيرة وهي عبارة عن أسرتين، ثم تظهر القبيلة فالمدينة وهكذا حتى نصل إلى نهاية المتصل حيث المجتمعات الأكثر تطور والأشد تعقيداً أو تنظيماً. ومن الممكن أن يتم تصنيف المجتمعات وفقاً لدرجة اندماج عناصرها معاً وانصهارها لتكون تنظيمات وبناءات متكاملة. وارتأى دوركايم أن تصنيف المجتمعات الإنسانية وفق معايير ومحكات بعينها يعد من مقتضيات استخدام المنهج المقارن، والذي اعتبره دوركايم مفيداً للغاية للوصول إلى البراهين والأدلة السوسيولوجية. لقد كان دوركايم حريصاً ومهتماً بتأسيس وبناء النظريات السوسيولوجية وإخضاعها للاختبار الأمبريقي، وكان يرى أنه من المستحيل اختبار كل

المجتمعات، ولذلك رأى بأن استخدام المنهج المقارن يعد طريقة ناجحة للاختبار والتحقق غير المباشر للنظريات السوسيولوجية، فعلى عالم الاجتماع أن يقوم بمقارنة نتائجه من دراسة مجتمع بعينه بالنتائج التي يمكن أن يحصل عليها من دراسة مجتمعات أخرى ذات الطبيعة المماثلة للمجتمع موضوع الدراسة أو حتى المغايرة له،وحتى يتأكد من نتائج بحثه فإنه يتعين عليه أن يقوم بحفص الحقائق والوقائع الاجتماعية في أنماط متنوعة وكثيرة من المجتمعات الإنسانية كلما كان ذلك ممكناً.

٣- دوركايم والتحليل الوظيفي :

قدم دوركايم إسهاماً في بناء التحليل الوظيفي في إطار مدخل الإجماع أو الاتساق العام وباعتبار أن التحليل الوظيفي هو أحد أنماط التفسير السوسيولوجي. وارتأى دوركايم في القواعد التي حددها في منهجه العلمي لدراسة الوقائع الاجتماعية، إن الباحث السو ولوجي في تفسيره للظواهر والوقائع الاجتماعية يتعين عليه:

أ- أن يصل إلى معرفة أسباب وعلل حدوث الظواهر الاجتماعية.

ب- أن يصل إلى معرفة وظائف هذه الظواهر. والدور الذي تقوم به في تحقيق تماسك المجتمع. وفي بحثه عن الأسباب والعلل، يجب على عالم الاجتماع أن يبحث عن الظواهر والوقائع المسبقة التي أدت إلى ظهور الظواهر الحالية التي يقوم ببحثها. وفي البحث عن الوظائف يتعين عليه البحث عن الحاجات العامة التي تلبيها للكيان الاجتماعي.

وهذه هي البنائية إلى أبعد حد، وفي شكلها الصارم، ودرجاتها القصوى. فالظاهرة تدرس كواقعة اجتماعية، وحيث الظواهر الاجتماعية تنبثق عندما يجتمع ويتفاعل إنسان مع إنسان آخر غيره، وهذه الظاهرة لا يمكن ردها بحال إلى عوامل ومتغيرات سيكولوجية أو بيولوجية. وعلى الرغم من أن دوركايم قد افترض أن البشر لديهم نفس الطبيعة الإنسانية الواحدة، ونفس السمات السيكولوجية إلا أنه لم يكن مهتماً بدراسة ذلك كله. إن ما اهتم به دوركايم، أنه على الرغم من هذه التماثلات والتشابهات المحتملة، إلا أن البشر طوروا خلال تاريخهم ومعيشتهم معاً علاقات اجتماعية متباينة ومتنوعة، ونظما وانساقا اجتماعية داخل المجتمعات الإنسانية المختلفة. ولتفسير أياً من هذه الوقائع الاجتماعية يتعين علينا البحث عن الوظائف التي تؤديها والحاجات التي تلبيها داخل النظام الاجتماعي. وفي البحث عن الظواهر والوقائع السابقة، فإن عالم الاجتماع يجب عليه أن يسعى إلى معرفة البناء الداخلي للجماعة الاجتماعية، ويعرف خصائص وشروط الحياة الاجتماعية والتي تميز هذه الجماعة عن غيرها من الجماعات الاجتماعية الأخرى. إن التنظيم الاجتماعي، وطبيعة الروابط الاجتماعية، والتضامن أو التماسك الاجتماعي لأي جماعة اجتماعية كل ذلك يشكل حقيقة الواقع الاجتماعي الأساسي والذي يتعين على عالم الاجتماع أن يقوم بفحصه وبحثه، وإذا ما حدث وانصرف إلى بحث العوامل والمتغيرات السيكولوجية أو البيولوجية، فإن ما يقوم به ليس علم اجتماع وليس بحثا سوسيولوجيا على الإطلاق.

٤- دوركايم: التحليل الوظيفي للانتحار:

كان اختيار دوركايم لظاهرة الانتحار كموضوع للبحث السوسيولوجي يهدف إلى تقديم نموذج متكامل للبحث السوسيولوجي يوضح وبجلاء الكيفيات المنهجية التي يتعين على علماء الاجتماع اتباعها لدراسة الظواهر الاجتماعية، هذا فضلاً عن أن هذه الدراسة تعد دليلاً مهماً على قدرة دوركايم البالغة على تدعيم توجهه النظري بالشواهد الأمبريقية والبيانات الواقعية. ولم يحاول دوركايم في هذه الدراسة أن يهتم بدراسة الحالات الفردية التي يهتم علماء النفس بدراستها، وإنما نظر إليها على أنها ظاهرة اجتماعية أو واقعة اجتماعية. ومن المعروف أن معدلات الانتحار تختلف باختلاف المجتمعات وتباين بناءاتها الاجتماعية وظروفها. وسوف نركز هنا على الكيفية التي عالج بها ومن خلالها دوركايم هذه الظاهرة.

ويذهب دوركايم إلى ضرورة استعارة منهجية العلوم الطبيعية طالما أننا نتعامل مع ظواهر لها وجود موضوعي مستقل عن وعي الأفراد وإرادتهم، أي نتعامل مع أشياء خارجية وقابلة لملاحظة والرصد. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الكيفيات المنهجية قد صارت نموذجاً سائداً في أبحاث علم الاجتماع.

يبدأ دوركايم دراسته بتحديد معنى الانتحار وتعريفه، وهو من وجهة نظره، كل حالة موت تنتج بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن فعل إيجابي أو سلبي يقوم به المنتحر نفسه وهو مدرك تماماً بأن هذا الفعل

سيؤدي به إلى هذه النهاية. ويظهر هذا التعريف بوضوح أن هذه الظاهرة لكي تتم عملية بحثها بشكل جيد، فإنه يجب أن نميزها عن حالات الموت والقتل الأخرى إلا أنها ليست انتحارا كمقتل الجندي أثناء الحرب مثلاً. ويقدم دوركايم حلاً لهذه المشكلة بتوضيح أن المجموع الكلي لحالات الانتحار في مجتمع بعينه يسمح لنا بحساب ما يسمى معدل الانتحار، وهذا المعدل هو واقعة اجتماعية لأن معدل الانتحار يظل في مستوى ثابت من سنة إلى أخرى. إنه معدل يتسم بالثبات والاستمرارية إلى حد يمكننا من التنبؤ بهذه الواقعة أو الظاهرة والكشف عن اتجاهاتها ومسبباتها.

ويرى دوركايم أن هناك عدداً من المتغيرات والعوامل غير الاجتماعية التي يرى البعض أنها مسئولة عن الانتحار مثل المرض العقلي، والعوامل الكونية كالمناخ ودرجة الحرارة، والعوامل الوراثية البيولوجية، إلا أن دوركايم ارتأى أنه لا توجد أية علاقة بين هذه المتغيرات وظاهرة الانتحار ومعدلاته داخل المجتمع. ويقرر أن الانتحار ظاهرة اجتماعية سليمة وطبيعية في المجتمع لأنها تتسم بالعمومية، ويتعين تفسيرها بردها إلى العوامل والمتغيرات الاجتماعية التي أنتجتها. ويعني هذا أن العوامل الأساسية المسببة للانتحار لا ترد إلى التكوين النفسي للفرد المنتحر، ولا إلى العوامل الكونية الطبيعية أو المناخية، ولا إلى عوامل بيولوجية، وإنما تعد هذه الظاهرة نتيجة لاختلالات في البناء الاجتماعي، وفي نوعية ودرجة التضامن الاجتماعي......، وغيرها من العوامل والمتغيرات الاجتماعية ذات العلاقة الوثيقة والارتباط القوي بمعدلات الانتحار داخل المجتمع. وانتهى من دراساته إلى تقرير وجود

علاقة عكسية بين معدلات الانتحار ودرجة تكامل المجتمع الديني، ودرجة تكامل المجتمع السياسي، ودرجة تكامل مجتمع الأسرة، والتضامن الاجتماعي، ودرجة اندماج الفرد في الجماعة التي ينتمي إليها، وفقدان المعايير والقيم. وقدم دوركايم في هذا المجال تصنيفاً وتنميطاً لظاهرة الانتحار يميز فيها بين ثلاثة أنماط للانتحار تفسر الظاهرة وتطرح إمكانية التنبؤ بمعدلاتها في المجتمع وهذه الأنماط هي الانتحار الأناني، والانتحار الغيري أو الإيثاري، وأخيراً الانتحار الناجم عن فقدان المعايير أو الأنومي *Anomie*.

ولقد كانت هذه الاستنتاجات لا تخرج عن كونها فروضاً قابلة للاختبار والتحقق. وعلى أية حال فإن علماء الاجتماع قبل دوركايم لم يكن بمقدورهم إجراء تجاربهم على المجتمع فيما يتعلق بظاهرة الانتحار ولكن دوركايم تمكن من ذلك. لقد قام بتحليل الإحصاءات المتوافرة عن الانتحار في عدد من المجتمعات الأوروبية واستخدم عدداً من المقاييس الإحصائية، واعتمد على المنهج المقارن، وقام بتنميط للأسباب الاجتماعية المسببة للظاهرة. وعندما استخدم المقارن قارن بين أشكال وجود الظاهرة في سياقات اجتماعية متماثلة وأخرى متباينة في محاولة للبحث عن العلاقات الارتباطية بين الانتحار وعدد من المتغيرات والعوامل الاجتماعية. وكان حريصا على ألا يحاول افتراض وجود علاقة بعينها ومحاولة البحث عن أدلة تثبت وتؤيد وجود هذه العلاقة. كان يسعى دوما إلى تقصي العوامل والبحث عن الأسباب والعلل الاجتماعية لظاهرة الانتحار.

وارتأى دوركايم أن ثمة علاقة بين الدين ومعدلات الانتحار في المجتمع. وانتهى إلى أن معدلات الانتحار تكون عالية لدى من يعتنقون المذهب البروتستانتي أكثر ممن يعتنقون المذهب الكاثوليكي بفعل ما تشيعه البروتستانتية من حرية البحث، والروح الفردية، وضعف التضامن الاجتماعي والتحرر من أسر الضمير الجمعي وأخلاقيات الجماعة، ونقصان الروابط الاجتماعية. ووجود هذه العوامل يؤدي إلى ارتفاع معدلات الانتحار. ولكن قوة هذه العوامل المرتبطة بالدين يمكن أن يتغير تأثيرها بوجود عامل ثالث هو القومية والانتماء القومي. ولذلك درس دوركايم معدلات الانتحار بين الكاثوليك والبروتستانت داخل مجتمعات بعينها مثل فرنسا وسويسرا واعترف بتأثير عامل الانتماء القومي بصورة كبيرة على هذه الظاهرة.

ولقد ألقى هذا المدخل الذي وضع أسسه دوركايم، بظلاله على ما يعرف الآن في التحليل الإحصائي بالتحليل متعدد التباين. واهتم دوركايم بدرجة كبيرة بدراسة ظاهرة الانتحار بإجراء المزيد من الاختبارات والمزيد من المراجعات. وانتهى أيضاً إلى تقرير وجود علاقة ارتباطية بين الأسرة ومعدلات الانتحار، وبين طبيعة وحالة المجتمع السياسي ومعدلات الانتحار. فالزواج المبكر، وعدم الزواج وموت أحد الزوجين وبقاء الثاني أرملا، وكبر حجم الأسرة ومعايير الذكورة والأنوثة، والفئة العمرية والاضطرابات السياسية، والحروب كل هذه العوامل تدفع إلى ضعف الروابط الاجتماعية في الجماعة، وشيوع الفردية، والعزلة الاجتماعية للفرد ومن ثم تؤدي بدورها إلى زيادة معدلات الانتحار، في

حين نقل هذه المعدلات كلما زادت درجة التكامل والتضامن الاجتماعي وزيادة شبكة الصلات الاجتماعية للفرد قوة واتساعا. الأمر الذي يعني أن الانتحار يمكن أن ينجم عن النزعة الفردية المتطرفة. وأن معدلات الانتحار داخل المجتمع تختلف باختلاف كل من درجة تكامل المجتمع الديني، وتكامل المجتمع السياسي، ودرجة تكامل مجتمع الأسرة.

ويبقى الإشارة إلى أن دوركايم بحث عن أسباب معدلات الانتحار في ارتباطها بدرجة التكامل والتضامن الاجتماعي، واندماج الفرد في الجماعة، وكما تدل عليه الإحصاءات مثل إحصاءات الطلاق وحجم الأسرة وتأثير الدين واعتبر الانتحار ظاهرة عادية وواقعية في أي مجتمع سوى إذا ما كانت معدلاته منخفضة وعند مستوى معين والعكس صحيح بمعنى أن ازدياد عمليات الانتحار عن حد معين يعني أننا بصدد مجتمع معتل ومريض.

٤- دوركايم: التحليل الوظيفي للدين:

إذا كانت دراسة دوركايم عن الانتحار تعتبر من أكثر دراساته أهمية وتميزاً، فإن دراسته عن الدين تعد قليلة الأهمية بالقياس لدراسته عن الانتحار، حيث ركز دوركايم على دراسة "الصور الأولية للحياة الدينية" (١٩١٢) كما جاءت في كتابه الذي يحمل هذا العنوان: *Elementary Forms of Religious Life*. وفي هذه الدراسة استخدم دوركايم منهج البحث الأنثروبولوجي كمدخل معتمد لدراسة الدين وقام بدراسته في منطقة محدودة وانطلق بعد ذلك لتعميم نتائج هذه الدراسة على الحياة الدينية بوجه

عام في المجتمعات الإنسانية كافة. كما اهتم دوركايم بتحليل وظائف الدين وأدواره في حياة المجتمع أكثر من اهتمامه بالمتغيرات، والتفسيرات السببية كما اهتم دوركايم بتقديم تحليل وظيفي يتسم بالدقة والشمول لصور الدين وأنماطه ومصادره، ووظائفه وأدواره، وآثاره في الحياة الاجتماعية انطلاقاً من نزعة سوسيولوجية خالصة. وقد نبهت هذه الدراسة علماء الاجتماع إلى الاهتمام بكثير من القضايا المهمة التي يجب أخذها في الاعتبار عند دراسة الدين كظاهرة اجتماعية.

اعتقد دوركايم أن المعتقدات والممارسات الدينية في المجتمع تقوم بوظيفة إيجابية مهمة في المجتمع، فهي توحد الأفراد والجماعات من خلال خلقها لمجتمع أخلاقي واحد وفريد هو المؤسسة الدينية أو الكنيسة التي تضم كل المرتبطين بهذا الدين. وقام دوركايم بتحليل الفعاليات الدينية في قبيلة استرالية بدائية تدعى أريونتا *Arunta*، وهي تمثل مرحلة أولية في النمو التطوري وهي وضعية يساعد هذا المجتمع البدائي على ظهور الممارسات الدينية في أبسط صورها الطبيعية الأصلية. لقد درس دوركايم أبسط الصور الدينية من خلال دراسة ابسط الديانات، كما هي في الواقع، وكما توجد في مجتمع لم يسبقه أي مجتمع آخر من حيث البساطة. واهتم دوركايم بدراسة الدور الذي تلعبه المعتقدات والشعائر الدينية في تحقيق التضامن الاجتماعي بين أعضاء المجتمع. حيث تساعدهم الأنشطة والشعائر الدينية على إدراك أنهم يشكلون جزءاً من مجتمع واحد، ويحملون ذات القيم الأخلاقية، والتوقعات والالتزامات والواجبات التي تربطهم معاً برغم تفرقهم إلى أسر وعشائر مختلفة.

وتعتبر العشيرة الوحدة الأساسية للحياة الاجتماعية في مجتمع الأريونتا. ولكل عشيرة توتم *Totem*، وكانت التوتمية *Totemism* تشير إلى الاعتقاد في قوة خفية وتتسم بالقداسة المطلقة، إن التوتم كان رمزاً مقدساً وهو عادة اسم لحيوان أو نبات ويعتبر الشعار والرمز الدال على العشيرة، والذي يحمل الكثير من المعاني لدى العشيرة، وهي معاني محسوسة وملموسة وتعني بالنسبة لأفراد العشيرة والمجتمع أن مجتمعهم أكبر وأفضل من كل فرد منهم على حدة، كما يقوم التوتم بتذكير الأفراد بواجباتهم وعلاقاتهم بالقبيلة ويتم تقوية هذه المشاعر من خلال الاحتفالات الدينية حيث تقام الولائم والرقص ومن خلالها يشعر الفرد بالمرح والغبطة والعواطف الجياشة، والشعور بالولاء والانتماء والتضامن مع بقية أفراد مجتمعه، وتذكره هذه الاحتفالات بواجباته نحو المجتمع. إن أعضاء هذا المجتمع يعبدون هذا الرمز ويدينون له بالطاعة ويقدمون فروض الولاء والطاعة الواجبة له.

و قام دوركايم في تحليله لوظائف الدين بمقارنة توتم العشيرة بعلم الدولة، والتضامن القومي الذي يتأسس على ميول ومشاعر وطنية تترسخ لدى أبناء الوطن الواحد، بين الشعب والحكام والقادة العسكريين. ويكون العلم رمزاً لهذا المجتمع أو ذاك، وهذه الشعائر والرموز هي التي تساعد أعضاء المجتمع على الشعور بالوحدة والتضامن والولاء والانتماء للوطن، وبالتالي تعمل على تحقيق وترسخ التضامن الاجتماعي.

ما الذي تعينه هذه التصورات التي انتهى إليها دوركايم بشأن أصل الدين ونشأته؟ أنها تقرر وبوضوح أن حياة الجماعة والمجتمع هي المصدر المنشئ للأديان، وأن المعتقدات والممارسات الدينية إنما تشير وترمز إلى الجماعة الاجتماعية، وليس لأي شيء في البيئة الخارجية الطبيعية، أو الطبيعة الإنسانية الفردية. إنها وتما انتهى إلى ذلك دوركايم تشير إلى الواقع الأخلاقي للجماعة أو للمجتمع وحيث نجد أصل الدين ومصدره بحسبانه رموزاً تشير إلى خصائص المجتمع. وتتحدد وظائف الدين وأدواره المحورية في وجوده الحتمي والضروري. فالمجتمع هو روح الدين. والقوى الدينية هي في حقيقتها قوى إنسانية وأخلاقية.

ويتمحور النقد الذي قدم لدوركايم بشأن كتابه عن الصور الأولية للحياة الدينية حول أن دوركايم قد وجه كل الاهتمام إلى البحث في وظائف الدين أكثر من اهتمامه بأبراز أسباب وجود الدين. ولقد عمد دوركايم إلى التمييز بين جانبين مهمين في الطبيعة الإنسانية هما الفرد والمجتمع. ومما لا شك فيه أن الجانب الاجتماعي هو الأكثر أهمية، وهو الذي ينجذب إليه علماء الاجتماع ويهتمون بدراسته. ويبدو لنا ذلك واضحاً تماماً من خلال كتاب دوركايم عن الصور الأولية للحياة الدينية والذي اهتم فيه بإبراز وظائف الدين في خلق التضامن والتماسك الاجتماعي، ودوره في التأثير على تكوين شخصيات أعضاء المجتمع.

ويبقى تقرير أن دوركايم اهتم بصورة واضحة بدراسة الحقائق، أو الوقائع، أو الظواهر الاجتماعية، وهي الظواهر التي تنشأ بالضرورة من اجتماع البشر معاً وتفاعلهم مع بعضهم البعض. وهذه الظواهر الاجتماعية لا يمكن إرجاعها أو ردها بحال إلى متغيرات وعوامل نفسية أو بيولوجية عضوية واحدة، إلا أنه لم يهتم بدراستها على الرغم من معرفته وإقراره بوجود هذه التماثلات والتشابهات، ولكنه اهتم بدراسة العلاقات بين الأفراد في المجتمعات المختلفة لبيان أي من هذه الحقائق يعمل على المحافظة على بقاء واستمرار النظام أو البناء الاجتماعي للمجتمع الذي يعيش فيه الأفراد. إن النظر وإعمال العقل في هذه الحقائق السالفة يساعدنا على التعمق في بنية الجماعة الاجتماعية للوقوف على الإمكانات والظروف المميزة لحياة الجماعة الاجتماعية داخل أي مجتمع من المجتمعات، مثل **التنظيم الاجتماعي، وطبيعة الروابط الاجتماعية، وطبيعة ونوعية التضامن الاجتماعي** داخل الجماعة. ويمثل هذا كله مبررات قوية **لأن ينشغل علماء الاجتماع** بدراستها وبحثها بدلاً من الانزلاق **إلى دراسة عوامل ومتغيرات نفسية** وبيولوجية تبعدهم تماماً عن مجال البحث في علم الاجتماع.

كانت أعمال دوركايم في الحقيقة تمثل إسهاماً ثرياً ومتنوعاً وأساسياً في تطور علم الاجتماع، وذلك خلافاً لكارل ماركس الذي كان سيء الحظ فلم يكن له كثير من الأشياع أو التلاميذ الذين يقرروا صحة أعماله وسلامتها. وعلى الرغم من ذلك فإن أعماله لا يمكن إهمالها إذ أنه قد

أرسى العديد من القواعد والأسس التي يتعين إتباعها في البحوث السوسيولوجية التي يقوم علماء الاجتماع بتنفيذها. ولقد حاولنا في هذا الجزء من الكتاب أن نركز على مشكلة النظام في المجتمع وطبيعته، وبيان الكيفية التي اقترب بها دوركايم من دراسة هذه المشكلة. وسوف ننتقل إلى مفكرين آخرين ممن انتهجوا نفس المنهج الدوركايمي في بيان خصائص النظام الاجتماعي وتحديد العناصر الأساسية للنموذج البناء الاجتماعي والمرتبطة بفكرة الإجماع والوفاق والاتساق العام ومن أهم هؤلاء ويأتي في مقدمتهم تالكوت باسونز، وروبرت ميرتون.

الفصل الرابع

الحركات الاجتماعية السياسية

الأصولية الإسلامية السياسية المعاصرة نموذجاً

دراسة فى ضبط المفاهيم وتعيين حدود الظاهرة

مقدمة.

أولاً – مناقشة وتحديد مفهوم الحركة الاجتماعية .

ثانياً – أنماط الحركات الاجتماعية .

ثالثاً – مراحل نمو الحركة الاجتماعية .

رابعاً – ما الذى يجب علينا دراسته فى الحركة الأصولية كحركة اجتماعية سياسية ذات شكل دينى ؟

خامساً – الأصولية الإسلامية كحركة اجتماعية وسياسية .

سادساً – مصادر الدراسة .

مقدمة:

فـى تقديـرى أن الأسـاس فـى الحركة الدينية السياسية هو كونها حركة اجتماعـية سياسـية لهـا جـذورها الاجتماعـية التى تحدد تداعياتها السياسية، وهـى حـركة تـتخلق وتـنمو وتـتطور داخل المجتمع وتحاول تغييره فى ظل شـروط ماديـة وتاريخـية محـددة. ولـذلك يجـب تـناول الحـركات الدينية الـسياسية باعتـبارها تعبيـراً عـن قـوى اجتماعية بعينها، وهذه القوى تسعى إلـى تغييـر التكويـنات الاجتماعـية بمـا يتفق ومصالحها وأهدافها. ويقتضى صـياغة تـصور محـدد يتـصف بالوضوح والشمول، للحركة الدينية السياسية بحـسبانها حـركة اجتماعـية سياسـية، يـتطلب ذلـك ضـبطاً لمفهوم ومعنى الحـركة الاجتماعـية الـسياسية ذاتهـا لتعيـين حـدود هـذه الظاهرة بتحديد المؤشـرات التـى تغطـى الأبعـاد الاجتماعية والسياسية لهذا المفهوم النظرى والتى يمكن ملاحظتها أمبيريقيا.

ولإنجـاز هـذه المهمـة سـنقوم بمحاولة نظرية نقدم من خلالها مناقشة لمفهـوم الحـركة الاجتماعـية، والمحـاولات المخـتلفة لـتحديد هذا المفهوم، وبـيان التـصورات المتباينـة لـه فى الكتابات الأجنبية والعربية، كما سنحاول تعيـين العناصـر المـشتركة بـين هذه التصورات والتى يمكن أن تكون أساساً لـصياغة تـصور واضـح لمعنـى الحـركة الاجتماعـية والسياسية ويمكن أن نطـبقه بـشكل عملـى وإجرائـى علـى الحركات الدينية السياسية المعاصرة، كمـا سـنقوم أيـضاً ببـيان الأسـس المخـتلفة لتصنيف الحركات الاجتماعية وأنماطهـا، وموقـع الحـركات الـسياسية ذات الـشكل الدينـى مـن هـذه

التصنيفات، ثم مراحل نمو الحركات الاجتماعية وبيان ما الذى يجب علينا دراسته عند التصدى لبحث هذه الحركات، وأخيراً نقدم مناقشة للمفاهيم المستخدمة كفئات تحليلية لفهم حركة الانبعاث الدينى السياسى المعاصر بعامة، والإسلامى منه على وجه الخصوص فى محاولة لصياغة مفهوم يعبر على وجه الدقة عن مضمون هذه الظاهرة .

أولاً - مناقشة وتحديد مفهوم الحركة الاجتماعية Social Movement :

يشير المعنى العام لكلمة movement إلى سلسلة الأفعال والجهود التى يقوم بها عدد من الأشخاص من أجل تحقيق هدف معين. غير أن الاستعمال الفعلى لهذه الكلمة قد يشير إلى معانى عديدة. فالمؤرخون مثلاً يستخدمون مصطلح حركة الإشارة إلى اتجاه أو ميل أو تحول تاريخى. ولذلك نجد من المألوف فى التحليلات التاريخية استخدام تعبير الحركة التاريخية للإشارة إلى اتجاهات أو تيارات بعيدة المدى وبعض النظر عن المعانى الخاصة التى قد يقصدها العلماء الاجتماعيين حينما يستخدمون تعبير الحركة الاجتماعية أو السياسية، فإن القصد النهائى **هو إبراز الجهود الملموسة والمستمرة التى تبذلها الجماعات والطبقات الاجتماعية من أجل تحقيق هدف، أو أهداف مشتركة بين جميع أعضائها. وبتحديد أكثر، فإن هذه الجهود تهدف بشكل مباشر الى الحفاظ على النظام الاجتماعى القائم، أو تعديله، أو تدميره وتغييره جذرياً.** وبالتالى فإن مفهوم الحركة يعد وسيلة لاكتشاف التغييرات المادية والثقافية التى تطرأ على أى مجتمع من المجتمعات. وربما كان ذلك أحد الأسباب التى د [illegible]

جماعـــة أو طـــبقة تحـــاول وصـــف نـــشاطاتها ونضالها بأنه حركة اجتماعية. فكـــل جماعـــة سياســـية أو دينـــية أو ثقافية تطمح فى تدعيم وجودها بأن تصف نشاطاتها بالجدية والتأثير، وبالتالى فهى تمثل حركة اجتماعية متميزة[١].

ويذكـر رودولـف هيبـرل Rudelf Heberle فـى كـتابة "الحـركات الاجتماعـية. مقدمـة لعلـم الاجـتماع الـسياسى"[٢]، أن لورنـزفون شـتاين Lorénz Von Stien هـو أول مـن قـام بمحاولـة لتعـريف مـصطلح الحـركة الاجتماعـية تعـريفاً علمـياً. ففى مؤلفه عن تاريخ الحركة الاجتماعية فـى فرنـسا١٧٨٩- ١٨٥٠، والـذى نـشر لأول مـرة عـام١٨٥٠، تـناول شـتاين الـثورة الفرنـسية لـيس مـن وجهة نظر التغييرات التى طرأت على البـناء الحكومـى، بـل سـعى إلـى التأكيد على أهمية ما أحدثته الثورة من تغييـرات شـاملة عملـت علـى خلق مجتمع جديد. بل إن شتاين كان يعتبر أن بـناء المجـتمع هـو الـذى يـشكل طابـع تغييـره السياسى، كما أوضح دور المـصالح الفـردية والماديـة للأفـراد والطـبقات بوصـفها أساس كل تغيير اجتماعـى، فالمـصلحة هـى جوهـر كـل تفاعـل انسانى ومن ثم فهى أساس الحركة الاجتماعية والمبدأ الذى يستند اليه المجتمع[٣].

ومـن هـذه الـزاوية خلـص شتاين الى نتيجة مؤداها أن صراع الطبقات ومـصالحها هـو العامـل الرئيـسى المحدد للحياة الاجتماعية، كما أنه استخدم مفهـوم البـروليتاريا وطـبقه علـى الطـبقة العاملة الصناعية التى كانت تنمو وقتـئذ فـى المـدن الاوربـية الغـربية. ونظر إلى ما تعانيه البروليتاريا من ضـروب الـيأس والظلـم، وسـعيها ونـضالها مـن أجل نظام اجتماعى جديد

يقضى على الاستغلال الاقتصادى . وأعتبر أن ذلك بشكل أهم تطور فى عصره، ومن ثم نظر إلى حركة الطبقة العاملة باعتبارها الحركة الاجتماعية فى القرن التاسع عشر. وسعى شتاين مستخدماً مفهوم الحركة الاجتماعية إلى دراسة وتحليل أسباب نشأة وتطور حركة الطبقة العاملة ومحاولاتها لاكتساب القوة الاقتصادية والسياسية(٤).

وتكمن أهمية دلالة أفكار شتاين، فى أنه قد جعل دراسة الحركات الاجتماعية، تمثل مكاناً رئيسياً فى النسق الذى وضعه لعلم المجتمع، بل إنه جعل هذا النسق يدور أساساً حول تحليل أصل ونشأة حركات الطبقات الاجتماعية ، وتأثيراتها على اشكال الحكم. ولقد أثر مفهوم شتاين للحركة الاجتماعية بحسبانها الجهود التى تبذلها الطبقات الاجتماعية من أجل بناء مجتمع جديد، تأثيراً واضحاً على المفكرين الاشتراكيين الألمان خلال القرن التاسع عشر، حيث نجدهم يتفقون مع شتاين على وصف حركات الطبقة العاملة بأنها حركات اجتماعية حقيقية. ويعد وارنر سومبارت W.Sombert من أبرز الذين تأثروا باتجاه شتاين الفكرى وتابعوا آراءه. فلقد نظر إلى الاشتراكية والشيوعية بحسبانها التجليات الفكرية والروحية للحركة الاجتماعية الحديثة، وهو يعرف هذه الحركة الإجتماعية بأنها كل الجهود والمحاولات الرامية إلى تحرير الطبقة العاملة وتحقيق الهدف المثالى للاشتراكية(٥).

وربما كانت نظرية كارل ماركس K.Marx، من أوضح النظريات التى تناولت بطريقة قاطعة بناء الحركات الاجتماعية وطابعها، فالحركة

الاجتماعية عنده تتحدد أساساً في ضوء طبيعة العلاقات الاجتماعية السائده، بحيث تصبح الحركة تعبيراً عن المصالح والصراعات الطبقية، ومن ثم فالحركة الاجتماعية تعني ذلك التحرك الجماهيري الذي ينشأ كنتيجة للصراع الطبقي. حيث تندفع طبقة من الطبقات أو فئة من الفئات الاجتماعية إلى تنظيم صفوفها بهدف القيام بعمل موحد ومحدد لتحسين أحوالها الاقتصادية، ولتحقيق التقدم الاجتماعي لجميع أفرادها وللمساهمة الفعالة في السلطة السياسية. فالحركة الاجتماعية إذن تنشأ نتيجة صراع المصالح، وتعني تحرك الجماهير في اتجاه تغير الأوضاع القائمة، وهذه الحركة لابد لها من حزب ثوري يمثل طليعة المؤمنين بهذا التغير، ولذا يعد الصراع الطبقي عنصراً أساسياً في تعريف وتفسير الحركة الاجتماعية داخل السياق الماركسي. فكل صراع طبقي هو بالضرورة صراع سياسي، وبالتالي فليس ثمة فصل بين الحركة الاجتماعية والحركات السياسية، فلا توجد حركة سياسية إلا وهي في الوقت نفسه حركة اجتماعية[٦].

وإذا ما انتقلنا إلى القرن العشرين نجد أن رودلف هيبرل R.Heberle ، من خلال كتابه الذي سبق ذكره[٧]، يقدم لنا محاولة لتطوير نظرية علمية مقارنة عن الحركات الاجتماعية من خلال الإطار الأشمل لعلم الاجتماع. ويذكر هيبرل أنه حتى بداية النصف الثاني من القرن العشرين لم تتجاوز البدايات الأولى لدراسة الحركات الاجتماعية داخل علم الاجتماع سوى ثلاث أو أربع أعمال نظرية منظمة حاولت أن تقدم معالجة شاملة للحركات الاجتماعية[٨]، وقد استطاعت هذه الأعمال أن

تطـور مجمـوعة مـن المـبادئ العامـة المـرتبطة بنـشأة وتطور الحركات، ودراسـة أنمـاط القـيادة والـضبط في الحركة، كما احتوت هذه الدراسة أيضا علـى معلـومات قلـيلة حـول تنظـيم الحـركة وبنائها والتكنيك الذى تنتهجه. ولكـن يلاحـظ علـى هـذه الدارسـات أنها لم تقدم تحليلاً سوسيولوجياً منهجياً وشـاملاً ومقارنـاً للحـركات الاجتماعـية، كما أنها لم تحاول أن تحلل الأصول الاجتماعية والأسس الاجتماعية- النفسية للحركات التى اهتمت بدراستها.

ولقـد آمـن هيبـرل R.Heberle، بـأن المعـيار والمحـك الأساسـى للحـركة الاجتماعـية هـو سـعيها لأحداث تغييرات أساسية وجذرية فى النظام الاجتماعـى، وبـصفة خاصـة فـى القوانين الأساسية للملكية وعلاقات الإنتاج. وارتـأى أنـه لا يمكـن أن نقـصر مفهـوم الحـركة الاجتماعـية على حركة الطـبقة العاملـة فحـسب، كمـا ذهـب إلـى ذلـك شـتاين، فالحركة الفاشية وحـركات التحـرر الوطنـى مـن الاسـتعمار وحـركات الفلاحين .. كل ذلك يـدخل فـى إطـار مـا يسمى بالحركات الاجتماعية. ويعنى هذا أننا فى حاجة إلـى مفهـوم يمكـن أن نطـبقه بـشكل اجرائى على الحركات الاجتماعية فى المجـتمعات الرأسـمالية ومجـتمعات مـا قبل الرأسمالية، وهو أمر يتطلب منا الـبحث عـن الـسمات الجوهـرية الهامـة فـى الحـركات الاجتماعية وهذه الـسمات ستـساعدنا فـى صـياغة نموذج رئيسى للحركة الاجتماعية ومحاولة تطوير مفهوم نموذجى لها(٩).

أن مـا يكـون الحـركة الاجتماعـية لـيس هو مجرد تشابه وتطابق آراء عـدد كبيـر مـن الـناس، ولا حتـى مجرد الفعل الجماهيرى القائم على التقليد

والمحاكاة، فهذا كله لا يشكل ولا يكون حركة احتماعية فإحساس جماعة من الناس بهويتهم وتماسكهم إنما يتحقق فقط، عندما يدرك ويعى الأفراد الفاعلين فى الجماعة لحقيقة أنهم يمتلكون آراء ومشاعر وأهداف مشتركة، وعندما يعتقدون أنهم معا يكونون وحدة واحدة فى الفعل والأفكار والمشاعر والأهداف: وعندما يتحقق هذا فنحن نسلم بوجود حركة اجتماعية. ويرى هيبرل، أن هذه المشكلة النظرية تشبه إلى حد كبير تحديد سمات الطبقة الاجتماعية. فالوعى بالطبقة وبالوضع الطبقى بين أفرادها هو ما يمنح الطبقة بشكل حقيقى وجودها وكينونتها الاجتماعية، أيضاً ما يكون الأمة ليس مجرد تجمع من البشر لديهم سمات عرقية ولغوية متماثلة أو مشتركة، أن ما يكون الأمة هو الآراء والمشاعر والاتجاهات، والأهداف التى توحد بين البشر(١٠).

وانطلاقاً من هذه التحديدات يرى هيبرل، أن الحركات الاجتماعية تشكل نوعاً خاصاً من التجمعات الاجتماعية Social Collectives، أنها تجمعات ذات بناءات خاصة متميزة ليس من السهل تحديدها، وعلى الرغم من أن هذه الحركات قد تتضمن أعضاء من جماعات رسمية، إلا أن الحركات ذاتها لا تعنى أنها جماعات منظمة؛ ومن ناحية أخرى فان الحركة يمكن أن تستمر فى البقاء والوجود حتى لو حدثت تغييرات فى بنية العضوية وتركيبها. وفى ضوء ذلك يرى هيبرل أن الحركات الاجتماعية تتحدد على المستوى المفاهيمى بأنها نوع من الجماعات الاحتماعية ويشير الى أن هذا التعريف ربما لا يكون مقبولاً من أولئك

الـــذين اعـــتادوا النظـــر إلـــى الحـــركات الاجتماعـــية والتفكير فيها باعتبارها عمليات processes أكثر من كونها جماعات Groups[١١].

ويميـــز هيبـــرل بـــين الحـــركة movement والاتجاهـــات والمـــيول Trends- Ten-dencis، لأن مـــصطلح حـــركة يـــستخدم فـــي بعض الأحيان للإشـــارة إلـــى الاتجاهـــات والمـــيول. إن الحـــركة الاجتماعـــية، تعد، بالطبع، عـــاملاً مهمـــاً فـــي إنـــتاج وتكـــون الميول والاتجاهات نحو التغير الاجتماعى، ولكـــن لـــيس كـــل تغيـــر اجتماعـــي يكـــون نتيجة هذا النوع المحدد من الفعل الاجتماعـــي والـــذى نطلـــق علـــيه حـــركة اجتماعـــية فكثيـــر مـــن الاتجاهات والمـــيول هـــي تقـــريباً، تـــشكل فـــي مجموعها حاصل أثر أفعال أفراد كثيرين، ومـــن ناحـــية أخـــرى، فالحـــركة الاجتماعـــية غالباً ما تكون استجابة للتغيرات التـــي حـــدثت فـــي شـــكل الميول والاتجاهات . أن كلاً من الاتجاهات والميول بالإضـــافة إلـــى الحـــركات الاجتماعـــية، ترتبط بالظاهرة الأعم والأشمل وهى التغيـــر الاجتماعـــي، فالاتجاهـــات والمـــيول يتم النظر اليها باعتبارها عمليات، أما الحركات الاجتماعية فهى جماعة اجتماعية قد تكون منظمة[١٢].

أيـــضاً يفـــرق هيبـــرل بـــين الحـــركات الاجتماعـــية Social Movements وجماعـــات الـــضغط Pressure Groups والأحـــزاب Parties. فجماعـــة الـــضغط تعـــد جماعـــة مـــنظمة تتـــشكل من أجل السعى وراء هـــدف سياســـي محـــدد يـــرتبط عـــادة بالمصلحة الخاصة بهذه الجماعة، كمـــا تحـــاول الجماعـــة أن تخلـــق رأيـــا عامـــاً مواتياً، وتحاول فرض سياستها علـــى حـــزب أو أكثـــر مـــن الأحزاب السياسية. أن جماعة الضغط تختلف عن

الحركة الاجتماعية بمحدوديه أهدافها، أعني أهداف جماعة الضغط، فهي لا تسعى إلى التغيير العام في النظام الاجتماعي، فضلاً عن كونها في الواقع جماعة منظمة. أما بالنسبة للتمايز بين الحزب والحركة، فأننا اذا ما استخدمنا المنهج الذي يعتمد البحث عن سمة واحدة للتمايز، مثل وجود تنظيم رسمي أو غيابه، ووجود برنامج سياسي شامل أو عدمه، فإننا لن نستطيع أن نقيم تمييزاً واضحاً وقاطعاً بين الحركة والحزب. فنحن في حاجة إلى مدخل يأخذ في اعتباره الدور والوظيفة التي ينهض بها كل منهما في المجتمع الذي يعمل فيه كل منهما، فالحزب السياسي، ليس بالضرورة هيكلاً من البشر المتحدين والمتكتلين لأجل الدفاع عن مصالح محددة من خلال عملهم المشترك استناداً إلى بعض المبادئ الخاصة المحددة التي يوافق عليها ويقبلها هؤلاء البشر جميعاً . إننا في الواقع نجد أن الحزب السياسي جماعة من الناس تعتزم العمل بشكل منسجم ومتناسق من خلال النضال والصراع لأجل الوصول الى السلطة السياسية. ويترك هذا التعريف السؤال قائماً بخصوص الوحدة الأساسية للالتزام بالحزب، هل هي المبدأ ؟ أم المصالح المتشابكة والمشتركة ؟ أو الرابطة العاطفية بالقائد الكاريزمي ؟ أو الرغبة في الحصول على ما يؤمن المنصب ؟ أما الحركة الاجتماعية فهي تتكامل من خلال بناء محدد من الأفكار أو الايديولوجيا.علاوة على ذلك، فان الحزب بهذا التعريف السابق يرتبط بالجماعة أو الطبقة التي تعمل من خلال الحزب ضد جماعات أو طبقات أخرى، وبالتالي فالحزب يتركز فقط داخل الجماعة السياسية أو الهيكل السياسي داخل دولة محددة، أما الحركة الاجتماعية فهي لا تحتاج لأن

تكـون مقـصورة علـى دولـة محددة أو مجتمع قومى معين. فنحن نجد أن كل الحـركات الاجتماعـية الكبـرى تنتـشر فى كل ما مجال الحضارة الأوربية بل أنها تتجاوز هذا المجال[١٣]

وفـى مقـال حـديث نـسبياً يـشير هيبـرل إلى الأهمية الخاصة لعلاقة الحـركة الاجتماعـية بالأحـزاب الـسياسية، ويحـدد أربعـة أنمـاط يمكن أن تأخـذها هـذه العلاقـة[١٤]، فالحـزب الـسياسى يمكن أن يخدم ويعمل كطليعة مـتقدمة للحـركة الاجتماعـية. كمـا أن الحـركة مـن الممكـن أن تتجسد فى أحـزاب عديـدة أو تنـشر تأثيـرها عبـر أحـزاب متعددة، والنمط الثالث، أن الحـزب الـسياسى يمكـن أن يحـتوى داخله على حركات متعددة أو أقسام من هـذه الحـركات، والـنمط الـرابع والأخيـر هـو أن الحـركة تـرفض تماماً الارتباط بأى حزب سياسى.

ويحـدد هيـربل معـيارين أساسـيين للحـركة الاجتماعية، يتعلق المعيار الأول بأيديولوجـية الحـركة وأفكارهـا المـوجهة. فكـل الحركات الاجتماعية الكبـرى والهامـة تخلـق لنفـسها بـناء ايديولوجـيا متسقاً ومحكماً يجب على أعـضاء الحـركة قـبوله بـدون نقـد أو مناقـشة، على نحو ما يفعل أعضاء الجماعـة الدينـية الـذين يقـبلون العقـيدة كمـسلمة لا تقـبل المناقشة، وتقوم الأيديولوجـيا بوظـيفة توجـيه ممارسـات أعضاء الحركة وتعمل كإطار ناظم لـتوجهاتهم. والمعـيار الثانـى، يـتعلق بقومـية الحـركة، فالحركة قد تتعدى الـنطاق القومـى لتـصبح عالمـية فى طابعها حيث تميل الحركات الاجتماعية الـى الانتـشار خـارج حـدود الدولـة أو المجتمع القومى وتعمل على توسيع

نطاق تأثيرها الحضارى. ويرى هيبرل أن التغيرات الكبرى التى حدثت فى النظم الاجتماعية فى العالم على مدى القرنين الماضيين والقرن الحالى، كانت بدرجة كبيرة نتيجة مباشرة أو غير مباشرة للحركات الاجتماعية، وتلك هى الوظيفة الرئيسية والواضحة للحركات الاجتماعية. وفضلاً عن هذه الوظيفة فانه يحدد أيضاً وظيفتين هامتين للحركات الاجتماعية: الوظيفة الأولى هى إسهام الحركة فى تشكيل الإرادة العامة للمجتمع وصياغة الرأى العام حيث تنهض الحركة بأعباء طرح ومناقشة قضايا ومشكلات المجتمع السياسية والاجتماعية. والوظيفة الثانية هى أن الحركة من خلال عمليات التنشئة والتطبيع السياسى التى تتم داخلها تزود المجتمع بالقادة المدربين الذين يصبحون فيما بعد، حال تحول الحركة إلى مؤسسة، جزءاً من الصفوة السياسية(١٥).

ومن الواضح أن هيبرل قد حرر مفهوم الحركة الاجتماعية من كثير من التصورات التى أكدها شتاين وزمبارت، إلا أنه ظل حريصاً على ربط الحركة الاجتماعية بالطبقة، حيث ارتأى أن الحركة الاجتماعية، حتى وان لم تنشغل فى بدايتها بمصالح طبقة محددة، فان دورها يرتبط فيما بعد بشكل قوى بطبقة اجتماعية بعينها. الا أنه أكد على القول بأنه إذا كان تأييد الحركة يأتى من طبقة معينة فإن هذا لا يعنى أن كل فرد فى الحركة ينتمى الى تلك الطبقة المؤيدة للحركة، أو أن كل فرد فى تلك الطبقة ينتمى بالضرورة إلى الحركة. فهذا الارتباط ليس كاملاً تماما. فبعض الحركات تجند أعضاءها من بين أولئك الأفراد الذين قد لا يكون لهم انتماء طبقى محدد. كما نلاحظ أن مؤسسى وقادة الحركات الطبقية وأيديولوجييها غالبا

ما يكونون أفرادا غرباء أصلا ينتمون الى طبقة اجتماعية أخرى. كذلك نجد أن محاولة هيبرل تعانى من قصور واضح مردود الى التمييز الذى أقامه بين ما أطلق عليه الحركات الثانوية العارضة ذات الأهداف المحدودة والتى لا تجتذب سوى جماعات صغيرة من البشر، وتلك الحركات التى تسعى إلى إحداث تغيير شامل وجذرى فى النظام الاجتماعى، وهى حركات اجتماعية جماهيرية حقيقة ذات أهمية تاريخية وهى التى يشار اليها بأنها حركات اجتماعية بالمعنى الكلاسيكى للمصطلح. أما الأولى فإنها أحياناً ما يشار اليها على أنها حركات احتجاج Protest Movements كحركات الطلاب والاضرابات وهذا التمييز من شأنه التقليل من قيمة هذه الحركات برغم ما تنطوى عليه من أهمية(١٦).

أما هربرت بلومر B.H.Blumer، فقد حاول فى سياق دراسته للسلوك الجمعىCollective Behaviour أن يقدم تصوراً محدداً لمفهوم الحركة الاجتماعية(١٧)، حيث ذهب الى أن الحركة الاجتماعية هى مشروع جماعى يهدف الى تغيير طابع العلاقات الاجتماعية القائمة والمستقرة فى مجتمع معين، وتأسيس نظام جديد للحياة. وتعنى الحركة أيضاً، ذلك التغيير غير الموجه للعلاقات الاجتماعية المعقدة والذى تطالب به مجموعات كبيرة من الأفراد بشكل مقصود. أن الحركة الاجتماعية عند بلومر تعد بمثابة نشاط اجتماعى يأخذ فى الغالب عند بدايته شكل التصورات والمشاعر غير المنظمة، وهو نشاط يعبر بشكل تدريجى عن أشكال جديدة من الاعتقاد والسلوك الجمعى الذى يتحول بعدها الى حركة

منظمة يصبح لها تنظيما وشكلا محددا ونسقا من العادات والتقاليد، وقيادة، وتقسيما ثابتا للعمل وأدوارا اجتماعية وقيما اجتماعية. وباختصار يصبح للحركة ثقافة وتنظيم اجتماعي ونظام جديد للحياة. ومن ثم فان الحركة تدفع بقوى أعضائها وبواعثهم في اتجاهين، الأول هو إظهار السخط الاستياء وعدم الرضا عن الوضع الراهن للحياة، والثاني تغذية أماني وآمال أعضائها من أجل نظام جديد للحياة. ومحصلة الاتجاهين هو سعي الحركة لتدمير الأنماط الاجتماعية القائمة واستبدالها بأخرى تتفق ومصالح أعضائها الفعلية.

وثمة محاولة حديثة لتحليل وبلورة مفهوم الحركة الاجتماعية نجدها عند نيل سملسر N.Smelser، في سياق نظريته العامة عن السلوك الجمعي[١٨]، حيث نجده يقيم تفرقة واضحة بين الحركات ذات التوجه المعياري، أي التي تتجدد من خلال المعايير الاجتماعية وتسعى الى تغيير القواعد Norm-Oriented movements كحركات الإصلاح الاجتماعي، والحركات القيمية أو ذات التوجه القيمي Value-Oriented movemets وهي الحركات التي تستند الى القيم كالحركات الدينية والثورية. واستنادا الى التصورات البارسونزية حول عناصر الفعل الاجتماعي ومكوناته، يعرف سملسر الحركة الاجتماعية بأنها تحرك جماعي يعبر عن وجود خلل وظيفي في النسق الاجتماعي وهي، أي الحركات، تميل إلى الظهور والنمو خلال فترات الكساد الاقتصادي والبطالة والهزائم العسكرية، فهذه الظروف تكون مواتية ودافعا للأفراد

الـذين يستشعرون الإحباط والحرمان والاغتراب للانضمام إلى الحركات الاجتماعية المختلفة.

وأخيراً، ثمة تحديدات أخرى لمفهوم الحركة الاجتماعية، نجدها عند حجازي[١٩]، حيث يعرف الحركة الاجتماعية بأنها ذلك السلوك الجمعي لأعضاء المجتمع الذين يرون أنهم لا يحتلون مكاناتهم التقليدية، ولا يقومون بالأدوار المنسوبة إليهم، ويرون أن الدور الذي ينهضون به في المجتمع لا يتفق ومكاناتهم ومراكزهم فيه وأنه على مدار فترة من الزمن ينمي كثير من هؤلاء نظرة جديدة عما يعتقدونه ويحلمون به من آمال ورغبات تمثل في النهاية ما يتعارف على تسميته بالحركة الاجتماعية. أما أدونيس العكره[٢٠]، فقد ارتأى أن الحركة الاجتماعية هي بمثابة سلوك ثوري عادة لممارسة العنف السياسي باعتباره حالة من حالات الصراع السياسي الذي يسعى إلى إيجاد مخرج للأزمات السياسية القائمة، وتدين الحركة الاجتماعية أنساق القيم القائمة والمسيطرة باعتبار أنها مصدر الشر الذي ينبغي على أصحاب الحركة تقويضه وهدمه.

وتكشف هذه التصورات والمفاهيم المتعددة والمختلفة للحركة الاجتماعية عن أننا بصدد اتجاهين أساسيين ينطلقان من أطر نظرية ومعرفية متباينة. الاتجاه الأول مادي تاريخي، يرى أن الحركة الاجتماعية تخرج من الحتمية الاجتماعية والتاريخية لكي تغير التكوينات الاجتماعية بما تحويه من أبنية مادية وفكرية. ومن ثم تتحدد الحركة الاجتماعية في ضوء طبيعة العلاقات الإنتاجية السائدة، وتكون تعبيراً عن صراع

المصالح والطبقات المتناقضة والمتعادية، ومن ثم يؤكد هذا الاتجاه على الأهمية الخاصة للظروف المادية الاجتماعية فى إطارها التاريخى عند تفسيره للأسباب التى نشأت، وتأسست فى سياقها الحركات الاجتماعية. والاتجاه الثانى ينطلق من مواقع المثالية فى فهمه للحركات الاجتماعية، فهى تجمعات اجتماعية، وأنماط من السلوك الجمعى تتخلق فى ظروف اختلال المعايير وأنساق القيم والمعتقدات الدينية والاجتماعية والسياسية الضابطة للأفراد بفعل بعض الأحداث وعمليات التغيير الاجتماعى المتسارعة. فنتيجة للتضخم، والكساد الاقتصادى والبطالة، والهزائم العسكرية، والهجرة من الريف إلى المدن، يستشعر الأفراد الحرمان والإحباط وفشل التوقعات والضياع والاغتراب والتوتر، الأمر الذى يدفعهم الى الانضواء فى حركات تقدم لهم أنساقاً معيارية وقيمية بديلة تحقق لهم التكامل والتوازن والاستقرار. وهذا الاتجاه يحاول شرح وتفسير نشأة الحركات الاجتماعية ونموها اعتمادا على عوامل سيكولوجية فقط، فهو يركز على السمات النفسية ودوافع الأفراد الشعورية، واللاشعورية أحياناً للالتحاق بالحركات الاجتماعية. وتجدر الإشارة إلى أن كلا من الاتجاهين ينظر إلى العلاقة بين الحركات الاجتماعية والتغييرات الاجتماعية على أنها علاقة تتسم بالتداخل بين الأسباب والنتائج، فالحركات قد تكون نتيجة للتغيرات الاجتماعية، وقد تكون منتجة لها وساعية لإحداثها فى الوقت ذاته. وان كان كلا الاتجاهين يختلف عن الآخر فى تصوره لمعنى التغير الاجتماعى وطبيعته وأسبابه وحدوده.

وبرغم تعدد وتباين هذه التصورات والتعريفات السابقة للحركة الاجتماعية، فانه بالإمكان العثور على بعض العناصر والركائز التى تشكل، مجتمعة، أساساً لصياغة تصور واضح ومحدد لمعنى الحركة الاجتماعية، ويتصف بقدر من الشمول والمرونة والملائمة الأمبيريقية فى آن واحد. كما أن هذه العناصر والركائز تكون بمثابة الحدود التى تميز الحركة الاجتماعية عن غيرها من الظواهر الأخرى المشابهة لها، كالاضرابات، وحركات التمرد والاحتجاج المحدود، والاتجاهات والميول. ويمكن لنا إجمال هذه العناصر والركائز على النحو التالى :

١. ثمة واقع اجتماعى منقسم الى طبقات متناقضة ومتعادية فى المصالح والأهداف، وأهم ما يتسم به هذا الواقع هو التفاوت البيّن فى مستويات وفرص الحياة، ويُكوّن هذا الواقع بمشتملاته الظرف الاجتماعى المادى الذى تتأسس وتنشأ فى سياقه الحركة الاجتماعية.

٢. هذه الوضعية تثير لدى المتضررين من استمرارها إحساساً بعدم الرضا والسخط والاستياء. وهذا الشعور وأن كان يختلق بشكل عفوى، الا أن الاحتكاك الفعلى لهؤلاء المتضررين بواقعهم ومشكلاتهم الحياتية من شأنه ان يعمّل على خلق وبلورة ثقافة فرعية وأيديولوجية بديلة ومضادة لما يروج له النظام القائم المسيطر، وهذه الإيديولوجية تطرح بديلاً مغايراً للمجتمع والنظام.

٣. ويوصلنا هذا الى الركيزة الثالثة، وهى تشكل الوعى لدى تلك الجماعة بواقع المجتمع الذى يعيشون فيه، وبكينونتهم الاجتماعية وهويتهم الطبقية.

٤. العنصر الربع، هو ضرورة تكتل الجهود الجماعية والإرادات الواعية والالتزام المعيارى بأهداف ومعتقدات الحركة والمشاركة الفاعلة من جانب أعضاء الحركة فى اتجاه تغير المجتمع فى اتجاه يحقق مصالح أعضاء الحركة، وبأى وسيلة بما فى ذلك العنف والخروج على الشرعية أو الأفعال السلمية. الأمر الذى يعنى ان الصراع هو توأم الحركة الاجتماعية.

٥. العنصر الخامس، وهو أن الحركة الاجتماعية فى سعيها لإنجاز أهدافها تتطلب بالضرورة توافر حد أدنى من التنظيم. وتتفاوت الحركات الاجتماعية تفاوتاً كبيراً فى هذ المجال، وذلك بالنظر الى طبيعة الظروف الاجتماعية والسياسية التى تعمل فيها. فبعض الحركات، فى ظل شروط معينة، قد تتبنى تنظيماً له طابع السرية، فى حين إنها فى ظل شروط أخرى قد تخرج إلى الممارسة العلنية، كما أن بعض الحركات قد تتبنى أسلوباً تنظيمياً فضفاضاً وغير رسمى، فى حين تعتمد حركات أخرى على التنظيم البيروقراطى الدقيق.

وبالنظر إلى هذه العناصر والركائز يمكننا أن نعرف الحركة الاجتماعية والسياسية، بأنها تلك الجهود الجماعية لجماعة أو طبقة

اجتماعية يعملون معاً وبوعى ودأب لتغيير النظام الاجتماعى الاقتصادى والسياسى القائم فى كليته وشموله تغييراً جذرياً أو تغيير بعض أوجه هذا النظام، سواء بالثورة وقلب النظام، أو بانتهاج طريق إصلاحى. ولكى ينجز هؤلاء أهدافهم فإنهم يمرون بعدة مراحل تبدأ بحالة السخط والاستياء وإثارة الاضطرابات غير المنظمة والعفوية، لتنتهى بتكوين وتشكل ونضج وعيهم وتكتيل اراداتهم وتنظيمهم فى تنظيمات رسمية وغير رسمية، وتحركهم فى اتجاه هدف محدد هو النضال والصراع من أجل التغيير فى الاتجاه الذى يحقق مصالحهم، مستخدمين أساليب ووسائل متعددة تحتمها طبيعة الظرف الاجتماعى التاريخى الذى يتحركون فى سياقه، وهذه الوسائل تتراوح ما بين اللفظ أو الكلمة منطوقة ومكتوبة. والعنف المادى المباشر الموجه لتدمير النظام.

ثانياً - أنماط الحركات الاجتماعية :

ثمة معايير وأسس عديدة لتصنيف الحركات الاجتماعية وتحديد أنواعها وأشكالها. فمن الممكن أن تصنف الحركات بالنظر الى اتجاه ومدى التغيير الاجتماعى الذى تسعى إلى إحداثه، فنكون بصدد حركات رجعية محافظة، وحركات إصلاحية وحركات تقدمية، أو نكون بصدد حركات راديكالية وأخرى إصلاحية. أيضاً يمكن تصنيف الحركات الاجتماعية وفقاً للقسمات المكونة لها فيكون لدينا حركات دينية وحركات أخلاقية وحركات إحيائية وحركات ثورية وحركات إصلاحية(٢١). ويمكن أن نصنف الحركات الاجتماعية بالنظر إلى القوى الأساسية المكونة لها،

فيكون لدينا خمسة أنواع من الحركات الاجتماعية هى، الحركات العمالية، والحركات الطلابية، والحركات الفلاحية، والحركات النسائية، والحركات الثقافية[٢٢]. كذلك يمكن تصنيف الحركات بالنظر إلى المحك المعيارى الذى تعتمده الحركة، فنجد حركات سياسية وحركات دينية وحركات اقتصادية. كما يمكن تصنيف الحركات الاجتماعية استناداً الى مدى اتساعها وانتشارها البشرى والجغرافى، فنجد حركات ريفية، وحركات اجتماعية قومية، وحركات لا تجتذب سوى جماعات صغيرة من البشر بسبب محدودية أهدافها، وأخرى جماهيرية بسبب شمولية أهدافها لإحداث تغيير جذرى فى النظام الاجتماعى[٢٣].أخيراً يمكن أن تصنف الحركات الاجتماعية فى ضوء أهدافها على نحو ما يذهب بلومر B.H.Blumer، إلى حركات اجتماعية عامة مثل الحركة العمالية، وحركات اجتماعية خاصة أو نوعية مثل الحركات المضادة للعنصرية وحركات اجتماعية تعبيرية مثل الحركات الدينية[٢٤].

ويشير الحسينى، إلى أنه من الصعوبة تحديد الأشكال العديدة التى تتخذها الحركات الاجتماعية. فالاشتراكية البريطانية، مثلاً كحركة طبقية، كانت تتضمن الخصائص المميزة لأنواع عديدة من الحركات الاجتماعية الأخرى الدينية والأخلاقية والقومية، ذلك أنه على الرغم من وضوح وسيطرة البعد الطبقى على هذه الاشتراكية، إلا أن ذلك لا يجعلنا نتجاهل وجود أبعاد أخرى تمارس تأثيرها عليها. ويرى الحسينى أن الصعوبة التى يواجهها العلم الاجتماعى العربى عند تحديد أشكال الحركات الاجتماعية، مردوده إلى أن هذا العلم لم يستطع حتى الآن الوصول الى

نظرية شاملة لتفسير السلوك الجمعي، فضلا عن تداخل مفهوم الحركة الاجتماعية مع غيره من المفاهيم الاجتماعية الأخرى[٢٥].

وفي مواجهة هذا المشكل، وسعيا إلى ايجاد تصنيف يتسم بالشمول والمرونة للحركات الاجتماعية، فأننا يمكن أن نحدد مجموعة من العوامل يجب وضعها في الاعتبار، ومن هذه العوامل تحديد السمات الأساسية للحركات، وطبيعة الالتزام بالتغيير السياسي، والشكل التنظيمي الذى قد تتخذه الحركات الاجتماعية، فضلاً تنوع وتعدد المبادئ التى قد تتبناها الحركة. أن حركة الحقوق المدنية التي تزعمها مارتن لوثر كنج M.Luther Kng، في الولايات المتحدة الأمريكية، كانت تمثل حملة أخلاقية ودعوة إصلاحية وعدالة دينية في أن واحد. كذلك فان الحركة الاجتماعية الواحدة يمكن أن تتخذ أشكالا تنظيمية مختلفة. فالحركات القومية والطبقية والإصلاحية قد تعبر عن نفسها فى شكل أحزاب سياسية، أو جماعات ضاغطة، أو نقابات عمالية، أو تنظيمات ثقافية، أو تنظيمات شبه عسكرية وعسكرية، بل أنها قد تجمع بين كل هذه الأساليب في وقت واحد[٢٦].

وبالنظر إلى الاعتبارات والتحديدات السابقة، يمكن أن نعين عدة أشكال للحركات الاجتماعية المعاصرة، مثل الحركات الدينية، والحركات الريفية، والحركات الحضرية، والحركات القومية، والحركات العرقية أو الأثنية، والحركات الطبقية، والحركات الأخلاقية، والحركات الثورية، والحركات الثقافية، فضلاً عن تلك الحركات التى يشكلها الشباب والنساء.

وتكمن فائدة هذا التصنيف في أنه يساعد في التعرف على كيفية نشأة الحركة، ومجمل الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي نشأت في ظلها والتي من خلالها تؤدي الحركة وظائفها، كما يساعد على تحليل الايديولوجيات المختلفة التي تتبناها الحركة، وأخيراً فأن هذا التصنيف يعيننا على تفهم الطابع السياسي الذي تتخذه الحركة، وهو ما أكده عليه هيبرل R.Heberale، من أن كل الحركات تنطوي بالضرورة على مضامين سياسية حتى لو كان أعضاؤها لا يناضلون من أجل السلطة السياسية، ومن ثم يعد النشاط السياسي أحد الأبعاد الهامة التي تساعدنا على فهم بناء الحركة الاجتماعية وفاعلياتها وتوزعها أو تركزها وأشكال ممارساتها(٢٧).

واستناداً الى تلك المناقشة التي أجريناها لتصنيف الحركات الاجتماعية وبيان أشكالها وأنواعها، ننتقل إلى تناول الحركات السياسية الدينية كنوع من الحركات الاجتماعية العامة والموجهة والتي تتحدد طبيعتها ويتكون هدفها الأساسي في ضرورة أحداث تغييرات جذرية وشاملة باسم المعتقدات الدينية المطلقة، وهذه الحركات الاجتماعية العامة ذات التوجه الديني تكون بمثابة القاعدة التي تتولد وتنشأ عنها حركات اجتماعية ونوعية أو خاصة، وذلك في إطار التصنيف الذي أقامه بلومر H.Blumer للحركات الاجتماعية، وأيضاً في إطار النموذج الذي وضعه سملسر N.Smelser للحركات الاجتماعية الموجهة، على أن نضع في اعتبارنا عند استخدام هذا التصنيف تلك العوامل التي ذكرناها آنفاً والتي يمكن أن تكفل له نوعاً من الشمول والمرونة، حيث نهتم بضرورة تحديد

السمات الأساسية للحركة، وطبيعة التزامها بالتغيير السياسي، والشكل التنظيمي الذي تتخذه ومدى تنوع المبادئ التي تتبناها الحركة.

ثالثا - مراحل نمو الحركة الاجتماعية :

ثمة محاولات عديدة لرصد مراحل نمو الحركة الاجتماعية وتطورها. أن ديفز J.A.Davis(٢٩). يختزل هذه المراحل في مرحلتين فقط، المرحلة الأولى تكون تلقائية لا تتميز إلا بشيء قليل من التنظيم، وتكون الأدوار في هذه المرحلة غير واضحة وأهدافها لم تتبور بعد. والمرحلة الثانية من حياة الحركة تتميز بالتنظيم الواضح والبناء الذي تحددت فيه الأدوار. وفي هذه المرحلة تكون ايديولوجية الحركة قد تمت وتحددت غاياتها وأهدافها التي استقرت عليها، كما تحددت أيضا الاستراتيجية والتكتيك المناسبين لتحقيق هذه الأهداف.

أما ركس هوبر R.Hober فإنه يحدد أربعة مراحل تمر بها الحركات الاجتماعية في تطورها: الأولى وهي المرحلة الأساسية التحضرية حيث يتحتم على الجماعات فيها مواجهة مشاكل متعددة، ولكنها لا تستطيع التعامل معها، وتظل جهودها مشتتة.والقيادة غير متبلورة. والثانية: هي المرحلة الشعبية التي تصبح عندها تلك الجماعات على وعي بأن غيرهم يشاركهم عدم قناعتهم بالوضع القائم، وتتميز القيادة في هذه المرحلة بطابعها الإصلاحي وتباشر مسئولياتها من خلال القدرة على قياد الجماعة وتبصيرها بالمشكلات وبالحلول الواعية لها المرحلة الثالثة: هي المرحلة الرسمية وفيها تتم إثارة الجماهير وتتبلور ايديولوجية الحركة

وتضفى عليها تماسكاً وكذلك تتضح القيم والأهداف، وتظهر فى نفس الوقت داخل الحركة تسلسلاً هرمياً للقيادات وأدوار الأعضاء وتتحدد أيضاً السياسات وبرامج العمل. والمرحلة الرابعة والأخيرة هى المرحلة الشرعية، حيث تصبح الحركة فى هذه المرحلة مقبولة من المجتمع وتضيع مثالية الحركة وحماس أعضائها، ويصبح الإدارى المنفذ هو أكثر القادة تأثيراً وقد لا تصل كل الحركات الى هذه المرحلة ومع ذلك فان كثيراً منها يصبح ذا تأثير (٣٠).

ويذكر فاروق يوسف(٣١)، ستة مراحل تمر بها الحركة الاجتماعية والسياسية، الأولى تتمثل فى تجميع غير الراضين عن الوضع القائم والمطالبين بالتغيير لتتشكل منهم بداية الحركة، ثم تبدأ المرحلة الثانية بدور المثقفين فى إثارة الشعب عن طريق الأدب الثورى، ويتبع ذلك مرحلة ثالثة يبدأ فيها عدم الرضا فى التركز حول نقطة معينة عن طريق بعض الطلائع القيادية، وبعدها تبدأ مرحلة رابعة من الاعتراض والاحتجاج التى يترتب عليها استياء الناس وجعلهم حاضرين للتجنيد فى الحركة الاجتماعية. يلى ذلك مرحلة خامسة يتم فيها خلق الروح الجماعية عن طريق تنظيم الشعور ورفع شعار نحن وهم، ويصاحب ذلك عملية تطوير معنويات للحركة وعقيدة سياسية لها، بعد ذلك تبدأ مرحلة سادسة وأخيرة يكون أمام الحركة الثورية فيها عملية تطوير تكتيك العمل والصدام مع الوضع القائم والاستيلاء على السلطة.

أمـــا حجـــازى(٣٢)، فهـــو يحـــدد ســـبعة مـــراحل للحـــركة الاجتماعية ، يوردها على النحو التالى :

المـــرحلة الأولـــى: وهـــى مـــرحلة اللاتـــوازن وعدم الاشباع حيث يكون أعـــضاء المجـــتمع فـــى حالـــة تبـــرم، ويمارسون سلوكهم الاجتماعى بأسلوب عـــشوائى، وتعمهـــم حالـــة مـــن القلـــق الاجتماعـــى، ويكونـــوا سريعى التأثر والحـــساسية والاســـتهواء الامـــر الـــذى يتـــبدى فى إظهار استيائهم. والمرحلة الثانـــية: هـــى مـــرحلة الإثـــارة والتـــى يـــتم فـــيها إيقاظ اهتمام الناس وجعلهم يـــشاركون فـــى الحـــركة ولكـــن هـــذه الإثارة فى حد ذاتها لا تنظم الحركة أو تبنـــيها لأن الأنـــشطة الجماعـــية القائمـــة على الإثارة تكون عادة مشتتة ومفككة وقـــصيرة الأمـــد، ولـــذا لا بـــد مـــن دخول عوامل اجتماعية أخرى تأخذ نمط الآلـــيات الدافعـــة التـــى تعطـــى الحـــركة التماســـك والاســـتمرارية وأحد هذه العوامل هو تشكل نموذج الجماعة.

أمـــا المـــرحلة الثانـــية فـــتعد تعبيـــراً عن نموذج الجماعة كمنظم للمشاعر مـــن أجـــل الحـــركة، وهـــى تعنـــى فى ذاتها الفهم والإحساس الذى يتكون لدى الـــناس معبـــراً عـــن انـــتمائهم إلـــى بعضهم البعض، وعن كونهم متوحدين كل مـــع الآخـــر فـــى تماســـك ووفـــاق، وتعمل حالة الوفاق هذه على تنمية مشاعر الانـــتماء والتـــقارب حـــيث يكـــون لـــدى الـــناس فهم عن المشاركة فى تجربة عامـــة، وتـــشكيل جماعـــة مخـــتارة داخلـــية، ويصبح ما عداهم جماعة خارجية وتـــنمو بيـــنهم مـــشاعر الجماعـــة الداخلـــية من ولاء وإخلاص وينظرون إلى الجماعـــة الخارجـــية علـــى أنهـــا عـــدو لهـــم وأنها ذات مبادئ آثمة. والمرحلة

الرابعة: وهى مرحلة بناء الأيديولوجية الخاصة بالحركة، ويكون هدفها أن تصبح مرشداً لها. وهى تستخدم فى نشر ثقافة الحركة الخاصة. ومن ثم فى إجراء عمليات التغيير فى اتجاهات الرأى العام. وتتجه الأيديولوجيا التى نقد البناء الاجتماعى القائم بهدف إزالة قدسيته وإظهار قابليته للانهيار ولا تتوقف أيديولوجية الحركة عند حد مهاجمة البناء الاجتماعى، بل تقدم فى المقابل تفسيراً وتبريراً لهذا الهجوم وتقدم البديل الاجتماعى الذى تسعى اليه الحركة. وفى المرحلة الخامسة: تلجأ الحركة الى ما يسميه أصحاب هذا التقسيم بالسلوك الطقسى والذى يعنى زيادة المقابلات الجماهيرية والاجتماعات والاستعراضات والتظاهرات الكبيرة والحفلات التذكارية ذات الجانبية وذلك لجذب الجماهير اليها ولخلق التأييد الواسع لها.

وتتمثل المرحلة السادسة فى إعداد التنظيم والبناء، وتصبح الحركة فى هذه المرحلة مجتمعاً صغيراً قائماً بذاته، له بناؤه وتنظيمه وله شكله الاجتماعى المستقل والذى يتم بداخله تقسيم العمل. والبناء والتنظيم ضرورى للحركة وهما لا يكونان كاملى النمو فى بداية الحركة، بل ينموان معها وأثناء مسيرتها. والسلوك الاجتماعى المتماسك يتطلب بالضرورة درجة من التنظيم وكلما كبر حجم الحركة زادت حاجاتها الى التنظيم الدقيق. وفى المرحلة النظامية هذه تكون الحركة الاجتماعية قد تبلورت فى تنظيم ثابت مع شخصيات وبناء اجتماعى محدد يعملون على تنفيذ أهداف الحركة: وهنا يكون القائد مشابهاً للمدير. والمرحلة السابعة

والأخيـرة: تتمـثل فـي الـصدام الفعلـي مـع الـنظام السياسي القائم وتحول الحركة الاجتماعية الى نظام.

وتعـد نظـرية الـسلوك الجمعـي عـند سمـسلر N.J.Smesler، من المحـاولات الـرائدة فـي تحديـد المـراحل الأساسية للحركة الاجتماعية، ولقد قـدمها فـي مـؤلفه سـابق الذكـر عن السلوك الجمعي(٣٣)، وأجمل فيه مراحل الـنمو الأساسـية التـي تمـر بهـا الحـركة الاجتماعية وهي مرحلة البواعث البنائـية، ومـرحلة الـضغوط والتوتـرات البنائية، ومرحلة نمو وانتشار اعتقاد عـام، ومـرحلة ومـرحلة العـوامل المعجلـة، ومرحلة التعبئة للحركة. وأخيراً مرحلة الضبط الاجتماعي.

وفـيما يلـي بـيان هـذه المراحل: المرحلة الأولى: وهي مرحلة البواعث البنائـية، ويقـصد بهـا أن الواقـع الاجتماعـي بطبيعـته يـبعث ويشجع على حـدوث وقـيام حـركة اجتماعـية. وهـذه الـبواعث تتلخص في الاستعدادات البنائـية المـشجعة علـى قـيام الحـركة والتـي مـن أهمها البناء الاجتماعي والوضـع الاقتـصادي. والـنقطة الثانـية هنا، هي الوسائل المتاحة للتعبير عن عـدم الرضـا، فـلا تقـوم حـركة اجتماعية، إلا إذا أدرك الأفراد أنه لا توجد وسـائل بديلـة مفـتوحة أمـامهم لإحداث التغيير المرغوب فيه. والنقطة الثالثة، إمكـان الاتـصال، فانتـشار الحـركة وتطـورها يعتمد على إمكانات الاتصال بـين الداعـين للحـركة أي قـياداتها وبـين قطاعات المجتمع الذين توجه اليهم الحـركة نـداءاتها والجماهيـر المنتظـرة للحركة، وهذه الإمكانات الاتصالية قد تكون مادية أو معنوية.

المرحلة الثانية وهى مرحلة الضغوط والتوترات البنائية، وتعنى أن الحركات الاجتماعية تستمد جذورها من شكل من اشكال التوتر، وهذا التوتر يحدث لأسباب عديدة منها الاقتصادى والاجتماعى والثقافى والسياسى. ومن أمثلة ذلك الحرمان الاقتصادى والمعاملة غير المتساوية والعزل والاضطهاد الاجتماعى والانهيار التنظيمى وعدم التناسق بين المراكز والمكانات.والدخول، وتغير نسق القيم، والتغيرات الاقتصادية المتسارعة، والنمو العمرانى وتضخم الحضر، والتوتر بصفة عامة يأتى كنتيجة شعور بالتناقض بين ما هو موجود وما ينبغى أن يوجد. وهذا التوتر يخدم قيام الحركة ونموها من ناحيتين : الأولى تساعد حالة التوتر على ظهور الأشخاص والمغامرين المتطلعين للقيادة والسلطة، والثانية أنها تدفع الأفراد الذين يعانون من التوتر الى أداء أعمال من شأنها التقليل من توترهم مثل الانضمام الى الحركات المطالبة بالتغيير فى الاتجاه المطلوب.

المرحلة الثالثة هى مرحلة نمو وانتشار اعتقاد عام، وتعنى أنه نتيجة لحالة التوتر يبدأ البعض فى الحديث عن أسباب ذلك، وعن التغير المنشود، ومع الزمن يتغير ذلك إلى أن يأخذ شكل الاعتقاد العام. ويبلور ذلك جماعة من المثقفين ليصبح عقيدة عامة ومتكاملة تصف الوضع القائم وتوضح أسباب التوتر وتحدد طريق الخلاص منها وتعد الأفراد بإمكان القضاء عليها، كما توضح نوع الوضع الذى تهدف إقامته . وتلك العقيدة تقوم أساساً على رفض الحاضر رفضاً تاماً والمطالبة بمستقبل مختلف تماماً عنه، ويؤثر على بناء وشكل عقيدة الحركة عدد من العوامل مثل

مضمون العقيدة، ومدى انتشارها، ومناطق ذلك الانتشار، ونوع الأفراد الذين تستهويهم القيم الاجتماعية السائدة فى المجتمع او الجماعة، ثم أولئك الذين تهددهم هذه العقيدة.

المرحلة الرابعة وهى مرحلة العوامل المعجلة، وفى هذه المرحلة يقصد بالعامل المعجل وقوع حدث أو حادث، فتتزايد أو تتضخم ظروف التوتر وتجعلها أكثر حدة كما تزيد من أنصار المطالبين بالتغيير، وتجعلهم ينظرون اليه على أنه ضرورة لابد منها، وهو بذلك يربط الفكر بالواقع. وهذا العامل المعجل قد يكون تلقائياً غير مرتب تأتى به الظروف فى الوقت المناسب بالنسبة للحركة، كما قد يكون مقصوداً ومرتباً من جانب زعماء الحركة أو بعضهم بقصد إقناع المترددين فى القيام بالعمل وإحراج المسئولين عن الإدارة أو داخل النظام السياسى. ومن أمثلة هذه العوامل المعجلة مقتل شخص معين او القبض على شخص معين أو إصدار قرارات لها تأثير سلبى على قيادات الحركة.

المرحلة الخامسة والأخيرة هى مرحلة الضبط الاجتماعى، وتعنى ان قيام الحركة يمثل تهديداً للأوضاع القائمة، وبالتالى فان المسئولين عن تلك الأوضاع سوف يتحركون لمواجهة ذلك التهديد ومحاولة مواجهة الحركة بشكل أو بآخر. وهناك وسيلتان للمواجهة: والوسيلة الأولى، هى محاولة احتواء الحركة، ويقصد بسياسة الاحتواء التعامل السلمى مع الحركة بما يؤدى إلى إنهائها مع المحافظة على أسس الوضع القائم، وعادة ما يتبع ذلك ثلاث خطوات، الخطوة الأولى، هى فاعليات النظام القائم ورفض

أشكال التعبير غير القانوني عن عدم الرضا. والخطوة الثانية، هي مرونة النظام القائم وفتح قنوات التعبير السلمي لوجهات نظر الجماعات المطالبة بالتغيير. والخطوات الثالثة، أن يستجيب النظام لبعض مطالب هذه الجماعات.

أما الوسيلة الثانية، فهي قمع الحركة. ويقصد بسياسة القمع استخدام النظام للقوة في تعامله مع الحركة، وثمة نوعان من القمع الأول، القمع الدائم والمستمر للحركة مع عدم المرونة أو الاستجابة لطلبات الحركة. وفي هذه الحالة قد تتجه الحركة الى الكمون والسكون أو تتحول إلى العمل السرى اذا لم تزل أسباب التوتر. والثاني القمع المؤقت باستخدام القوة مؤقتاً ضد الحركة مع إدخال إصلاحات لها قيمة أو الوعد بالإصلاحات على الأقل[٣٤].

والملاحظة على المحاولات السابقة لرصد مراحل نمو وتطوير الحركات الاجتماعية أنها جميعاً، وبرغم اختلافها في بيان عدد هذه المراحل أنها تتفق على عدة جوانب، تعد قاسماً مشتركاً بين تقسيماتها لمراحل نمو الحركة، فهي تتفق على أن ثمة ظروف، بنائية محددة تولد لدى قطاعات اجتماعية بعينها حالات من السخط والاستياء يتبع ذلك مرحلة إثارة هذه القطاعات وايقاظ وعيها وإنضاج هذا الوعى وكسب تأييدها للحركة. والمرحلة التالية، هى بلورة ايديولوجية الحركة التى تنتقد ما هو قائم من نظم ومؤسسات وأفكار وتطرح البديل والرؤية المستقبلية. والمرحله الرابعة هى بناء التنظيم والشكل المؤسسى للحركة حيث يتم

تكتيل الجهود والإرادات الواعية في بناء تنظيمي تتحدد فيه الأدوار والمكانات والوظائف، وأخيراً مرحلة الصدام والمواجهة مع النظام السياسي والاجتماعي القائم.

وبرغم وجود هذه المراحل وسهولة تقسيمها على المستوى النظري إلا أنه يصعب من الناحية الواقعية تحديد فواصل قاطعة بين هذه المراحل. فالحركة تنتقل من مرحلة الى أخرى بطريقة غير ملموسة عادة، وبالتالي يصعب علمياً وضع حدود قاطعة بين مراحل نموها. ان الاختلاف في تقدير مراحل نمو وتطور الحركات الاجتماعية يمكن رده الى تباين الأطر المعرفية الحاكمة والناظمة، كما يمكن رده أيضاً الى اختلاف الظروف الاجتماعية المادية التي نشأت فيها الحركات. فبعض الحركات في بلدان بعينها ونتيجة لظروفها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية قد يختزل مراحل نموها الى مرحلتين أو ثلاثة فقط، وقد تؤدي ظروف أخرى في مجتمعات مغايرة الى توسيع تلك المراحل أو تجاوز بعضها، أو ادماجه في مراحل أقل. وهكذا يتفاوت تقدير مراحل نمو الحركة بتفاوت واختلاف السياق الاجتماعي الاقتصادي السياسي الموجود فيه الحركة(٣٥).

ويبقى أننا وفي ضوء هذا التناول السالف لمفهوم الحركة الاجتماعية السياسية وأنماطها ولمعنى الحركة السياسية الدينية ومراحل نمو الحركة، يمكن أن نعرف الحركة الاجتماعية السياسية ذات الشكل الديني انطلاقا من أن ثمة بواعث تاريخية بنائية اقتصادية وسياسية وايديولوجية غير مواتية لطبقات وجماعات اجتماعية بعينها داخل

المجتمع، وهذه البواعث، تخلق لدى هذه الطبقات والجماعات الوعي بضرورة تغييرها في كليتها وشمولها تغييرا جذريا أو تغيير بعض جوانبها من خلال تكتيل الجهود والإرادات لأجل الثورة وقلب المجتمع أو لأجل الإصلاح. ولكي تحقق هذه الطبقات والجماعات أهدافها نجد أنها تلجأ في ظل شروط تاريخية واجتماعية معينة إلى استخدام الدين كإطار إيديولوجي ومرجعي لها، من خلاله تعبئ وتؤسس قواعدها الاجتماعية وتحشد الأنصار وتكسب المؤيدين وتجند الأعضاء الفاعلين. فباسم الدين وفي سياقه تشخص الواقع وتنتقده وترفضه أو ترفض بعض جوانبه وتطرح البديل وتعمل على تشكيل وعي الأتباع والمؤيدين والأشياع وتكتيل ارادتهم وتنظيمهم في إطار تنظيمات رسمية وغير رسمية، علنية وسرية، وتحريكهم في اتجاه محدد هو خوض الصراع من أجل التغيير في الاتجاه الذي يحقق مصالحهم مستخدمة في ذلك أساليب ووسائل تتفاوت من حيث قبول النظام القائم أو رفضه، وتتراوح ما بين العمل السياسي المشروع واستخدام الكلمة إلى العنف المادي المباشر الموجه إلى تدمير النظام والذي يتحرك بدوره للدفاع عن استمراره في البقاء والوجود، إلى مواجهة الحركة، إما بالعمل على احتواء الحركة، أو بقمعها.

رابعا – ما الذي يجب علينا دراسته في الحركة الأصولية كحركة اجتماعية سياسية ذات شكل ديني ؟

يرى هيبرل R.HEBERLE [٣٦]، أن الدراسات المبكرة للحركات الاجتماعية والسياسية ركزت اهتمامها على الأفكار والنظريات التي

تمخضت عنها هذه الحركات، فاهتمت بالدراسة التاريخية والفلسفية لهذه الأفكار والنظريات كما لو كانت أنساقاً فلسفية، وعندما حاولت أن تقدم تحليلا نقديا لهذه الأنساق الفلسفية، فإن ذلك النقد اعتمد أساساً على معايير ومحكات نقدية أو على معايير الصدق والثبات الامبيريقى ثم فى النهاية أعتمد على معايير أخلاقية. وقد كان هذا المدخل غير ملائم وغير كاف لفهم الحركات الاجتماعية، لأنه ينشغل بجانب وحيد من جوانب الحركات الاجتماعية وهو الجانب المتعلق بالأفكار والنظريات، فى حين أنه لم يلتفت الى ما تعنيه هذه الأفكار بالنسبة للجماهير التى صنعت الحركة، ولا الى نوعية هذه الجماهير، كما لم تهتم الدراسات المبكرة أيضا ببحث بناء الحركة.

ومنذ مطلع الخمسينيات من القرن الحالى اهتم البحث السوسيولوجى للحركات الاجتماعية السياسية بتلك الجوانب التى أهملتها دراسات البداية. فقد وجد علماء الاجتماع الذين انشغلوا ببحث الحركات الاجتماعية، أن هذه الحركات برغم تنوع واختلاف الظروف المجتمعية العامة التى تشكل باعثا محفزا لانبثاق الحركات ونموها، وبرغم تنوع وتباين أهداف الحركات الاجتماعية السياسية وعقائدها، أنه برغم ذلك كله فأنه يوجد بين هذه الحركات وبشكل ثابت سمات كثيرة مشتركة تتضح فى بناء الحركة وما يحويه من بناء داخلى للسلطة وعمليات التجنيد والعضوية، ووجود استراتيجية وتكتيك، ثم أعضاء الحركة أنفسهم بانتماءاتهم الطبقية والدوافع العديدة والمتباينة لانضمامهم إلى الحركة[٣٧].

وبالنظــر إلـــى هـــذا الـــتحديد السابق فإن فهم الحركات الأصولية الدينية كحـــركات اجتماعـــية سياســـية، وعلـــى نحـــو يتـــسم بالعمق والشمول، يقتضى تحلـــيلا وافـــيا لأيديولوجـــية الحـــركة ولبنيـــتها التنظيمية وللأصول الاجتماعية والانـــتماءات الطبقـــية لأعـــضاء الحـــركة. ونقدم فيما يلى تحليلا لهذه المحاور الأساسية :

١ - أيديولوجية الحركة IDEOLOGY :

ونحـــن نفهـــم الأيديولوجـــيا هـــنا باعتبارها أحد أشكال الوعى الاجتماعى التـــى تمايـــزت تاريخـــيا عـــن بقية الأشكال الأخرى للوعى بفعل انفصال العمل الفكـــرى عـــن العمـــل الجـــسدى، وبفعـــل ظهور الملكية الخاصة وانقسام البشر تـــبعا لهـــا إلـــى طـــبقات متناقـــضة المصالح والأهداف. وتتولد الأيديولوجيا فى التكويـــنات الطبقـــية عـــن الحاجـــة إلى إعطاء تبرير فكرى وتوضيح للمصالح الطبقـــية، حـــيث تمـــثل الأيديولوجـــية جمـــاع الأفكـــار والنظرات التى تعكس الظـــروف الماديـــة لحـــياة البـــشر ووجـــودهم الاجتماعـــى. وهـــى تكشف عن جوهـــر العلاقـــات القائمـــة وتجـــسيد الحاجـــة إلى ترسيخ وتدعيم هذه العلاقات أو تغييرها من وجهة نظر طبقة اجتماعية معينة.

ويتـــرتب علـــى هـــذا الطابـــع الطبقـــى للأيديولوجيا أنها يمكن أن تكون وعـــيا حقيقـــيا وموضـــوعيا بالواقـــع، كمـــا يمكن أن تكون وعيا مشوها وزائفا للواقـــع الاجتماعـــى وتتـــطوى أيـــة أيديولوجـــيا علـــى مجمـــوعة من الغايات والأهـــداف التـــى تـــتطلع إلـــيها الطـــبقة الجتماعية، وكذلك الأدوات والوسائل التـــى تمكـــنها مـــن الوصـــول الى هده الغايات والأهداف، وذلك فى إطار نظرة

كونية شاملة لطبيعة العالم الطبيعي والاجتماعي وطبيعة الإنسان، ورؤية شاملة لمجرى وطابع التطور التاريخي للمجتمع الإنساني وقواه المحركة . وعلى هذا تعد الإيديولوجيات أسلحة نظرية للطبقات في صراعها السياسي والذي يعد الشكل الرئيسي للصراع الطبقي. وتؤثر الأيديولوجيا على التطور الاقتصادي الاجتماعي بتجسيدها في نشاط مؤسسات وأجهزة الدولة كمؤسسة طبقية وفي نشاط وفعاليات الحركات الاجتماعية السياسية، حيث تتحول الأيديولوجيا الى قوة مادية فعالة ومؤثرة حين تستولى على وجدان الأفراد وتحولهم إلى فاعلين سياسيين نشطين يؤيدون ويدعمون، أو يصارعون، الجماعات المتصارعة التي تسعى للسيطرة على جهاز الدولة والمجتمع بأسره (٣٨).

وبالنظر إلى هذا المعنى الذي طرحناه للأيديولوجيا، فإن التعبئة الأيديولوجية هي سلاح الحركات الاجتماعية السياسية في عملية التعبئة النفسية والفكرية، وفي تبرير مصالحها وتدعيم سياستها وبرامجها ونقدها للواقع ورفضه وطرح البديل. ويذكر هيبرل HEBERLE أن علماء الاجتماع المعنيين بدراسة الحركات الاجتماعية عند تناولهم لأيديولوجيات هذه الحركات، فإنهم يهتمون بدراسة الطرق التي من خلالها تصبح هذه الأيديولوجيات مقبولة لدى الجماهير، ودراسة محتوى هذه الأيديولوجيات من حيث هي مشروعات وبرامج لإعادة صياغة الواقع أو المجتمع بما يحقق مصالح أصحاب الحركة، ويشير أيضا إلى أهمية تحليل الأنساق الأيديولوجية الحركات استنادا إلى مناهج علم اجتماع المعرفة SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE ، لكي نعرف نوعية البشر الذين

ينتجون هذه الأيديولوجيات وأولئك الذين يلتزمون بها، وكيف يحدث ذلك ؟ وما هى انتماءاتهم الطبقية ؟ (٣٩).

وفى تقديرى أن من يتصدى لدراسة إيديولوجية الحركات الأصولية الدينية السياسية سيكون معنيا بالأساس ببحث الموضوعات الآتية:

- الافتراضات الأساسية المتعلقة بطبيعة الكون، الطبيعة والمجتمع والإنسان، وهى التى تشكل مجمل النظرة الكونية التى تنهض عليها هذه الإيديولوجية.
- كيف تشخص الإيديولوجية الواقع الراهن وتنتقده ؟ وما المعايير التى استندت إليها فى ذلك ؟
- ما الأركان الأساسية لبناء المجتمع والدولة التى تقدمها هذه الايديولوجية ؟ وأعنى هنا تحديد المحتوى الاقتصادى والسياسى والاجتماعى والثقافى والتربوى ... لمشروع المجتمع والدولة.
- هل جاء هذا المشروع على نحو مجمل، بمعنى أن الأيديولوجية تتنبأ بالقدوم المحتوم للمجتمع الجديد والبديل دون أن تتحدث فى تفاصيل هذا المجتمع؟ أم أنها تنطوى على خطة تعنى بتفاصيل مشروع المجتمع الجديد ؟
- تحديد الدور الذى تنهض به الايديولوجية من حيث هى بناء من الأفكار فى ربط أعضاء الحركة بعضهم ببعض وفى تحقيق التكامل والانسجام داخل الجماعة المكونة للحركة وفى تحقيق تماسكها وتلاحمها، وفى استدماج الأعضاء داخل الحركة ومنحهم اليقين

والدافعية لأجل المثابرة والدأب على تتبع أهداف الحركة وإخلاص أعضائها والولاء لها.

- نقد الأيديولوجية التى تقدمها الحركة اعتمادا على بيان هويتها الطبقية، وبيان مدى الملائمة مع متطلبات التطور الاقتصادى الاجتماعى والسياسى والثقافى فى المرحلة الراهنة والمقبلة منظورا اليها من مصلحة الأغلبية، وبيان مدى الاتساق والانسجام المنطقى لها كنسق فكرى.

٢ - بناء وتنظيم الحركة STRUCTURE & ORGANIZATION :

- يشير البناء فى الحركات الاجتماعية إلى الأدوار المتباينة وتوزيع القوة والسلطة والنفوذ داخل الحركة، وبنية وتنظيم الأحزاب السياسية والجماعات التنظيمية الأخرى داخل الحركة، والعلاقات الداخلية فيما بينها، والعلاقات التى توجد بين أهداف الحركة وبنائها، واستراتيجيات الحركة والتكتيكات المرحلية التى تنتهجها ، وفى بحثنا لبنية وتنظيم الحركة الدينية السياسية يكون الباحث معنيا أساسا **ببحث ما يلى:**

- **مراحل نمو وتكون الحركة، والتيارات والتنظيمات التى تشكل مجمل الحركة.**
- **بنية وتنظيم الجماعات الأصولية الدينية السياسية.**

- الهياكل التنظيمية وإدارة الجماعات، وكيفية تنظيم نشاطات التنظيم وتقسيم العمل، وواجبات الاعضاء، والتنظيم الرئيسي، وبناء القوة داخل التنظيم.
- العضوية والتجنيد.
- مصادر التمويل.
- الاستراتيجية والتكتيك STRATEGY & TACTICS في ضوء ايديولوجية الحركة وشكلها التنظيمي.

٣ - الأصول الاجتماعية والانتماءات الطبقية :

والباحث هنا يعني أساسا ببحث ما يلي :

- بيان حجم التأييد الواقع والممكن للحركة وأى الطبقات التى تنجذب إليها بدرجة كبيرة.
- الأفراد الذين يمثلون احتياطيا استراتيجيا للتنظيمات التى تنطوى عليها الحركة وموقعهم على الخريطة الطبقية للمجتمع، والظروف المواتية التى تدفعهم للالتحاق بتنظيمات الحركة والانتقال من مجرد التأييد والتعاطف إلى المشاركة والفعل بالانخراط فى التنظيمات. وإلى أى مدى يمكن تنميط دوافع هؤلاء الأفراد للانخراط فى الحركة وتنظيماتها.
- بحث الأصول الاجتماعية لقيادات الحركة، ومعروف أنه كلما ارتفعت نسبة العناصر التى تمثل قطاعا اجتماعيا معينا فى قيادة

حـزب أو جماعـة سياسـية، كلمـا كـان ذلك مؤشرا على اتجاه سياسة الحزب أو الجماعة نحو مصالح هذا القطاع (٤٠) .

خامسا - الأصولية الإسلامية كحركة اجتماعية سياسية :

تتسم الـبحوث والدراسـات التي تصدت لبحث ظاهرة الانبعاث الديني المعاصـر بعامـة والإسـلامي بالتخـصيص، بتعدد المصطلحات والمفاهيم التي تعبـر عـن جوهـر الظاهـرة الـسياسية الدينـية المعاصـرة. وهذه التعددية مـردوده إلـى تـباين المواقـف الـسياسية والاجتماعية ومن ثم اختلاف الرؤى النظـرية لأصـحاب هـذه الـبحوث والدراسات. أننا، ومنذ بداية الربع الأخير مـن القـرن العـشرين يمكـن أن نرصـد فـي كـل المجـتمعات تقريبا على اخـتلاف مـستويات تطـورها وتـباين أنظمتها الاقتصادية الاجتماعية، انتعاشا للحـركات الدينـية لمخـتلف الأديـان. وقـد اتخـذت هـذه الظاهـرة أشكالا ومـستويات مخـتلفة علـى الأصـعدة الـسياسية والاجتماعـية والاقتـصادية والثقافية والنفسية.

ولقـد سـعت تلـك الـبحوث والدراسـات، فـي وصـفها للحـركات والفاعلـيات المتـنوعة التـي تعبـر عـن الظاهـرة الدينـية المعاصـرة، إلى الاسـتعانة بالعديـد مـن المـصطلحات والمفاهيم كفئات تحليلية تصف الظاهرة المعنـية وتجلـياتها. وفـي الـبحوث والدراسـات التـي تمـت عن الانبعاث الإسـلامي اسـتخدمت صـيغا عديـدة مـثل: الإحـياء الإسـلامي ISLAMIC REVIVAL، والانـبعاث الإسـلامي ISLAMIC RESURGENCE، والـتجديد الإسـلامي ISLAMIC RENEWAL، والـصحوة والـيقظة الإسـلامية

AWAKENEING، والتماسية أو الاتمامية للإشارة إلى تبنى القبول بتمام نظام الدين ليشمل الدين والمجتمع معا، وعدم فصل الدين عن الدولة، والأصولية الإسلامية ISLAMIC FUNDAMENTALISM، والأصولية الإسلامية الجديدة NEO- ISLMIC FUNDAMENTALISM كما أشارت دراسات أخرى إلى ما يسمى بعودة الإسلام RETURNE OF ISLAM، والإسلام المناضل MILITANT ISLAM، والإسلام السياسى POLITICAL ISLAM، والبديل أو الخيار الإسلامى ISLAMIC ALTERMATIVE وإسلام الجماهير أو المحكومين فى مقابل إسلام الصفوة أو الحكام، أو الإسلام من أعلى ISLAMIC FROM ABOVE للإشارة إلى العودة للإسلام من قبل الحكومات والطبقات الحاكمة، والإسلام من تحت أو أسفل BELOW للإشارة إلى الجماعات المنشقة والمعارضة التى تتبنى المقولات الدينية الإسلامية فى صراعها وتمردها على النظم القائمة فى مجتمعاتها. كما شاعت فى كتابات أخرى مصطلحات العنف الدينى والتطرف الدينى RELIGIOUS VIOLENCE- EXTREMISM والجماعات المتطرفة[٤١].

وفى تقديرى أن جانبا كبيرا من هذه المفاهيم من شأنه أن يضفى نوعا من التعتيم على جوهر الظاهرة موضوع البحث. ذلك أن وصف الظاهرة الإسلامية المعاصرة بأنها يقظة أو إحياء أو العودة إلى الإسلام، يوحى بأن الإسلام كان نائما فتنبه، أو ميتا فاسترجع الحياة، أو أن المسلمين قد اغتربوا عن دينهم وتركوه لحين من الدهر ثم تنبهوا فعادوا إليه. أن تعبيرات الاحياء، اليقظة، الانبعاث فى تقديرى هى تعبيرات مجازية، وتذكرنا بتسمية أخرى جرت عند المسلمين والعرب على وجه

الخصوص فى أوائل القرن التاسع عشر تقريبا، وأعنى بها تعبير النهضة RENAISSANCE حين وجدوا أنفسهم بأوضاعهم الانحطاطية وفكرهم الغيبى أمام تحد حاد جدا من قبل الحضارة الأوروبية الصناعية المتقدمة المتسلحة بالفكر العلمى والعلم الحديث. ونحن نجد هذه التعبيرات، الاحياء، اليقظة ....، ترد كثيرا فى الكتب المدرسية والجامعية التى تتناول تاريخ المسلمين والعرب من خلال تقسيم هذا التاريخ إلى عصر ذهبى، وعصور انحطاط، ولابد بعد الانحطاط من أن تؤول كل حركة فى المجتمع وكأنها يقظة وإحياء ورجوع على العصر الذهبى، والازدهار الإسلامى الأول. كما أن توصيف الظاهرة على هذا النحو ينطوى على استغلال إيديولوجى يسعى أصحابه إلى تجنيد قيم الأديان ضد الأيديولوجيات السياسية الفاعلة فى حركة الطبقات المقهورة ودفعها إلى الثورة وهى أيديولوجيات توسم بأنها "مادية" و "الحادية" خاصة فى المجتمعات التى تسودها تعاليم الكتب الدينية المنزلة(٤٢).

نحن بحاجة الى تحديد دقيق لشروط الإحياء والتجدد والنهضة حتى يمكننا بعد ذلك أن نقيس عليه الفكريات والممارسات التى تشكل فى مجملها الظاهرة الإسلامية المعاصرة لنحكم بعدها ما إذا كانت تعد نهضة وإحياء أم لا ؟ .

فى مؤلفه " ما هى النهضة " يقول سلامة موسى (٤٣). أن النهضة يجب أن تتجه إلى "المستقبل، أن أرادت أن تكون أصيلة .... لقد انطلقت فى أيامنا حيوية جديدة فى بلادنا تجدد القيم والأوزان فى معنى الحياة

والاجتماع والرقـى، ولكننا لا نزال فـى اختلاط وارتباك وتردد لا نعرف هـل نأخـذ بالقـيم القديمـة أم القـيم الجديـد ؟ ما هي النهضة ؟ هل هى القيم القديمـة ؟ إن أسـوأ مـا أخـشاه أن ننتـصر على المستعمرين ونطردهم، وأن ننتـصر علـى المـستغلين ونخـضعهم، ثم نعجز عن أن نهزم القرون الوسطى فـى حياتـنا ونعـود إلـى دعوة: "عودوا إلى القدماء". ويرى بسام طيبى (٤٤)، أنـه مـنذ منتـصف القـرن المنصرم وحتى يومنا وجد كل مفكرينا أنفسهم فى مـواجهة سـؤال مـصيرى : هـل يعنـى الرد على التحدى الحضارى الغربى العـودة إلـى الـوراء أم الـبحث عـن مـستقبل جديد يخرج بنا من أوضاعنا المـؤلمة الحالـية؟ واخـتلفت الأجـوبة، ولكـن الاتجاه السائد كان يقول بالعودة إلـى تـراث الأجـداد بحـيث أن النهضة العربية كانت تتألف من احياء التراث القـديم والعـناية بـه، وغلـب علـيها الطابـع الدفاعى أمام الغزو الامبريالى، وهـذا الـدفاع أخـذ أحـيانا أشـكالا لاعقلانـية منها نفض الغبار عن حضارة الأجـداد للتباهـى بهـا أمـام الحـضارة الامبـريالية الغـربية بـأن المسلمين والعـرب كـان لهـم أيـضا ماض مجيد، فى حين أن المطلوب كان هو الثورة علـى الماضـى الـذى كـان مجيداً لان ذكراه لم تعد تفيد فى الرد على التحدى الامبريالـى، ولأن التفكيـر فـى المـستقبل عـن طـريق النضال من أجل هذا المـستقبل هـو الكفـيل الوحـيد بالتحريـر، ومـن ثم فان نهضتنا كانت إجمالا تـرقد علـى أمجـاد الماضـى ولم تتجه الى المستقبل. وغاب عن أولئك الرواد الـذين نـادوا بالعـودة إلـى تراث الأجداد، إدراك أن تجليات القوة والحضارة الأوروبـية ، إنمـا كانـت تـستند إلـى موقف نقدى من الدين والسلطة بلغ حد القطيعة مع القاعدة الدينية بفعل الإصلاح الدينى والتنوير الاوربى.

ونحـــن نجــد أيـــضا أن مفهـــوم الإحـــياء والانـــبعاث الإسلامى وعلى الـــرغم مـــن تعبيـــر إحـــياء وانـــبعاث REVIVAL - RESUNGENCE ، إلا أنه يـــنطوى علـــى نـــزعة نكوصـــية أو انتكاســـية تسعى فى محصلتها النهائية الى اســـتبعاد كافـــة الـــثقافات المغايـــرة، والعـــودة الـــى الأصـــول الثقافية وتوطيد العلاقـــة والـــصلة بالماضـــى ، ممـــا يوحـــى بالـــرغبة فى تأسيس ما يمكن أن نـــسميه جيـــتو GETTO ثقافـــى إســـلامى فـــى عـــالم يمكن تعريفة بأنه مجتمع عالمـــى بحكـــم تـــداخل تـــركيباته، وكـــثافة الاتصالات والمواصلات التى تربط بـــين أمـــم الـــيوم، بحـــيث يـــصبح المطلب الأساسى فى الاحياء والانبعاث ليس الانعـــزال والتـــشرنق داخـــل الـــثقافة الوطنـــية ، وإنمـــا تكيـــيف هـــذه الثقافة لعـــصر العلـــم والتكنولوجـــيا فـــى إطـــار المجتمع الدولى، وانطلاقا من نظرة تـــؤمن بـــوحدة الحـــضارة الإنـــسانية وعالميـــتها وتـــنوع ثقافـــات البشر. وفى ضـــوء هـــذه التـــصورات، فـــأن الإحياء REVIVA يشترط المشاركة فى إيقاظ حـــساسيات جديـــدة فـــى الإبـــداع الفكـــرى العلمـــى يكون من شأنه دعم تطور الحـــياة الإنـــسانية ودفعهـــا الـــى المستقبل وليس النكوص والارتداد إلى مراحل مـــن الـــتاريخ الـــسحيق، كمـــا يـــتطلب أيـــضا بـــناء جـــسور متقدمة لمشروع حـــضارى يـــبدأ مـــن أرقـــى المـــستويات المعـــرفية الـــسياسية والاقتـــصادية والاجتماعـــية.. التـــى بلغـــتها الإنـــسانية بحكم أنها نتاج الإنسانية ومن حق كل أمـــة أن تأخـــذ مـــنها وأن تـــضيف الـــيها فـــى ضوء تجربتها الخاصة ومن ثم فـــنحن العـــرب والمـــسلمون شـــركاء أصـــليون فـــى بـــناء صـــرح الحضارة الإنـــسانية الحديـــثة، مـــن دون اســـتعلاء أو إحـــساس بالدونية، كما أن الاحياء المطلـــوب يجـــب أن يـــسعى الـــى تأســـيس قـــيم جديـــدة فـــى مجال العلاقات

الاجتماعية بين البشر تدعم إمكانات تحررهم، وتطلق العنان لإبداعاتهم، وتضمن مشاركتهم بفاعلية وإيجابية في صياغة شكل الحياة في مجتمعاتهم، وليس قهرهم بزعم قاسية تراثهم وعجزهم عن التشريع لأمور دنياهم. أن مناقشتنا السابقة لمعاني النهضة والاحياء تكشف عن أن استخدامهما لوصف الظاهرة الإسلامية المعاصرة يعد استخداما غير ملائم.

ويعد أيضا استخدام تعبير البديل الإسلامي ISLAMIC ALTERNATIVE استخداما غير ملائم لوصف الطروحات التي تقدمها الجماعات والتنظيمات الإسلامية ، سواء على المستوى الرسمي، أو مستوى جماعات المعارضة باسم الإسلام. ذلك أن جميع البدائل الممكنة والمتاحة والتي تتباين مضامينها الاقتصادية الاجتماعية يمكن أن ترتدي ثيابا إسلامية بمعنى أنه ليس هناك بديل إسلامي وحيد، وإنما توجد بدائل إسلامية متعددة بتعدد تأويلات الإسلام، والتي يمكن النظر إليها باعتبارها أشكال تعبير ديني عن تعدد القوى الاجتماعية المتصارعة، واختلاف مواقعها. ومن الطبيعي في ظل شروط تاريخية محددة أن يأخذ الصراع الاجتماعي بين هذه القوى الاجتماعية مجرى الصراع الديني، أو أن يظهر في شكله، ولكن يبقى حقل الصراع ومجاله في أساسه اجتماعيا طبقيا رغم هذا الشكل الديني، ولذا فان الاختلاف بين البدائل الإسلامية لا نجد تفسيره في الإسلام ذاته كدين، وإنما في الشروط المادية الاجتماعية الخاصة بحركة الصراع الطبقي داخل المجتمع.

إن الأساس في الظاهرة الدينية التي أخذت في الصعود والتنامي منذ بداية الربع الأخير من القرن العشرين، هو الدعوة إلى معنجة المسائل المعاصرة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ... عبر سفر تراجعي في التاريخ من خلال العودة إلى مصادر وأصول الإيمان والاعتقاد الخالص من كل التحريفات والتأويلات والعودة الى ما أنتجه السلف وخلفوه لنا من قيم وأفكار وممارسات ونظم .. ولذا فأن تعبير الأصولية الدينية السياسية POLITICAL RELIGIOUS FUNDAMENTLISM يعد تعبيرا ملائما لوصف هذه الظاهرة. ولكن لما كانت أي دعوة للعودة عبر الزمان هي بالطبع مستحيلة بل ومثيرة للسخرية، فأننا يجب أن نبحث عن المصالح الكامنة وراء هذه الدعاوى ليس في مجال الدين والادعاء بأن ما يحدث هو مجرد تدين، أو جرعات زائدة من التدين، أو أن الناس كانوا قد نسوا دينهم ثم عادوا اليه وتمسكوا به: أن المسألة الأساسية، هي أن الظرف الاجتماعي الراهن يحتاج إلى استخدام الشكل الديني في تحركه وتفاعلاته، وبالتالي فأن البحث ينبغي أن يتوجه مباشرة إلى مجمل الشروط المادية التي أفرزت المناخ الملائم لنشأة ونمو دعاوى العودة إلى الأصول FUNDAMENTALS .

ويعد مفهوم الحركة الأصولية الدينية السياسية مفهوما ملائما ، لأنه يؤكد على البعد الاجتماعي السياسي لدعوة العودة إلى الأصول أكثر من بعدها أو جانبها الديني، ويعني هذا أيضا أننا حين نتصدى لدراسة ظاهرة الأصولية الدينية السياسية، إسلامية كانت أو غيرها، فأننا نكون بصدد موقف اجتماعي وسياسي بالضرورة، وهذا الموقف مصحوب بحالة من

التعبئة السياسية باسم الدين على المستوى الفكرى والنفسى، وهذه الحالة تضع صاحبها فى اطار النصوص الدينية، وتنتهى به طائعا مختارا إلى التنازل عن إرادته الخاصة ومواقفه وآرائه لحساب النص الدينى أو من يلوحون به. فالنص يصنع الواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى ... ويصوغه والنص الدينى هو الحقيقة الأولى، وإذا تعارض الواقع مع النص الدينى، فالنص صحيح، لأنه يجب أن يكون صحيحا والواقع خاطئ، ذلك أن النص الدينى يمثل الإجابة النهائية التى تتجاوز الأسئلة الخاصة التى كان يطرحها الواقع وقت نزول النص الدينى، وبالتالى، وبعد انقطاع الوحى أقفل باب تجديد الجواب أو النص، لأن الجواب أو النص نهائى وقد نطق به الوحى مرة واحدة وإلى الأبد ومن ثم أصبح للجواب أو النص الدينى السلطة المطلقة على الرغم من تبدل الأزمنة وتطور الواقع وتغييره، فهى سلطة تتجاوز الزمان والمكان. لقد تكفل الدين بتقديم الإجابات على ما ينبغى أن يفكر فيه الناس ، وإذا ما أجاب الدين ، فلا سبيل للعقل الإنسانى إلا أن يفكر فى حدود النص والشرع ، بل وفى حضوره . وتكون الكارثة فى الخروج عن نطاق تلك القاعدة أو تجاوزها بأى حال . وإذا ما عَنَّ لفكر أن يتجاوز حدود المفروض بالشرع مفكرا فى معطيات الواقع أصبح صاحب هذا الفكر خارجا عن الجماعة ، بل وخارجا عليها بما يبيح، شرعا أيضا، استحلال دمه وقتله .

ولكن لما كانت المجتمعات الإنسانية هى من صنع البشر عبر تاريخهم الطويل، فهى خاضعة لإرادتهم الواعية ، ومن ثم فالزعم بأن النص يصنع الواقع الراهن ويصوغه، وأنه، أى النص، هو الحقيقة الأولى

والواقع خاطئ إذا ما تعارض معه، هذا الزعم يعد، في تقديري محاولة لوأد إبداعات البشر وتعطيل قدراتهم وتقييد إمكانات تحررهم ومشاركتهم في صياغة حياتهم، ثم قهرهم بزعم قدسية النصوص وعدول الأسلاف الصالحين، وعجز الخلف عن التشريع لدنياهم في حين أنهم أعلم بأمورها من أسلافهم، ومن ثم يتعين عليهم؛ أي الخلف، أن يزيلوا عن ماضي أسلافهم كل ما يتوهمونه له من عصمة وكمال، فمهما تكن وسائل ذلك الماضي الثقافية والحضارية ملائمة لظروف عصرها، فهي بالضرورة تفقد هذه الصلاحية في ظروف عصرنا، وبالتالي وجب عليهم المضي مع عقولهم قدما في جرأة وبسالة، حتى تخلو حياتهم من الاستسلام للأوهام والأشباح التي يتم استحضارها من الماضي السحيق.

أن اختيارنا لمفهوم الأصولية الدينية السياسية هو على وجه التدقيق صدى لمضمون الظاهرة الموصوفة التي نحن بصددها. فالمقصود هو العودة إلى أصول الإيمان والاعتقاد، والبحث عن أسس المجتمع وقواعد الحكم وتنظيم حياة البشر داخل المعتقد أو النص الديني، وهو قاسم مشترك في الأصوليات الدينية قاطبة، ولذا فأن السؤال الأساسي للأصولية هو ماذا كنا ؟ ولما لا نكون على ما كنا عليه؟ ويزعم الأصوليون FUNDAMENTALISTS أن الرجوع للأصول هو الطريق لأي مستقبل ممكن، ولذلك يلحون بإصرار على أن التغيرات الاجتماعية ينبغي أن تكون محكومة بالقيم وأنماط التفكير التي جاءت لنا من السلف لأنهم عدول. ويقيسون أوضاع مجتمعاتهم الراهنة على سلوك الآباء والأجداد

وتشريعاتهم وأوضاعهم الحضارية، ويتمنون لو كرت الأيام راجعة إلى الخلف، بحيث يعود لهم ما كان لأسلافهم من رؤية وسلوك ، ومن ثم يناضل الأصوليون بإخلاص من أجل العودة إلى أصول الاعتقاد الديني في نقائه الأول قبل أن تلوثه البدع والتحريفات. وهم يرون أن المجتمع الإنساني محكوم بالقصد الالهي، وعليه يجب اقامة سلطان الله على الأرض بعد أن اغتصبه أدعياء الربوبية من البشر. والدين من وجهة النظر الأصولية لا ينشغل بخلاص الإنسان فحسب، وإنما أيضا بتنظيم حياته الدنيا اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وعلى كافة مستوياتها.

والأصولية FUNDAMENTALISM ، لغويا، هي من أصول، وهي ترجمة للفظة الإنجليزية FUNDAMENTALS، وهي لفظة إنجليلية مشتقة من لفظة أخرى هي **fundation** بمعنى أساس. ويؤرخ لظهور مصطلح الأصولية على وجه العموم في ١٩٢٠ عندما صكة رئيس تحرير إحدى المجلات الأمريكية في افتتاحية عدد يوليو من نفس العام، حيث عرف الأصوليين بأنهم أولئك الذين يناضلون بإخلاص من أجل الأصول وقد شاع المصطلح أثر نشر سلسلة من اثنى عشر كتيبا صدرت بين عامي ١٩٠٩و ١٩١٥ في الولايات المتحدة الأمريكية تحت عنوان الأصول. كانت تضم تسعين مقالة حررها رجال الدين المعارضين لأية تسوية تتم، أو أى حل وسط، مع الحداثة والليبرالية المخيمة على أرجاء المجتمع الأمريكي وقد نشرت هذه السلسلة التي مولها شقيقان كلاهما من رجال الاعمال الأمريكيين ووزع منها ثلاثة ملايين نسخة بالمجان[٤٥].

وتحددت الأصولية في هذه الكتيبات من خلال عدة مبادئ أولها: الإيمان بعصمة الكتاب المقدس المطلقة واعتبار العهدين القديم والجديد التعبير الحرفي عن الحقيقة الالهية، ولاسيما كل ما يشتمل عليه من مقتضيات معنوية أو خلقية أو سياسية واجتماعية، ومواجهة تيار نقد الإنجيل ودعوى الفحص الحر لآياته اعتمادا على إعمال العقل في نصوصه، وحذف النظريات العلمية المهددة لقصة الخلق الالهي للكون كما وردت في سفر التكوين، لأنه إذا لم يكن الله خالقا للعالم في ستة أيام فسفر التكوين باطل، وإذا كان سفر واحد باطل، فالأسفار كلها باطلة. وثانيها، الاعتقاد في ألوهية المسيح وبخلاص النفس البشرية نتيجة العمل الفعال لحياة المسيح وموته وقيامته الجسدية ، ويضاف إلى كل ذلك واجب الالتزام بالتبشير النشط إزاء جميع من لم يعتقدوا هذا المعتقد.

وقد يثار اعتراض على استخدام مصطلح الأصولية FUNDAMENTALISM لوصف الظاهرة الإسلامية المعاصرة، بزعم أن مصطلح الأصولية ينقل الى العالم الإسلامي أدوات فكرية تمت صياغتها للحظات خاصة في تاريخ المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية على التوالي. ومن ثم فليس هناك ثمة مبرر لمثل هذا النقل، لأن الأصولية الاسلامية مخلوق كائن في عقل المحللين الغربيين ليس إلا ، إذ ليس له وجود في العالم الخارجي، وإنما هي محاولة لفرض تصنيف مسيحي غربي على الإسلام [٤٦].

ويــرى الـــباحث أن هــذا الاعتــراض يــنهض علـــى أســاس الاعتقاد بوجــود خــصوصيات ينفــرد بهـــا الإســلام دون المسيحية، وكذلك الزعم بأن المجــتمعات الإســلامية لا تخــضع لقوانــين الحــركة الاجتماعية المماثلة التى تحكــم تطــور ومــصير المجــتمعات الاخرى، أن هذا الاعتراض مردود عليه بالــبحث عــن الــتماثل القــائم بــين الأصولية المسيحية والأصولية الإسلامية.. وغيــرها مــن الأصــوليات الدينــية، فالأساس هنا هو الدعوة للعودة إلى أصول الإيمـــان والمعــتقد الدينــى لتــصبح إطـــاراً ناظما لحياة البشر داخل المجتمع الانــسانى، وذلــك عــن طــريق الالتــزام بالتفــسيرات النصية الحرفية للنص الدينــى، ورفــض تأويلــه بأعمـــال العقـــل في النص، وإحالة كافة قضايا البشر إلـــى الــدين ، والــزعم بــأن هــذه القــضايا على تعددها وتباينها ذات أساس دينـــى، والانحــياز إلـــى القـــواعد والممارســـات التى أرساها السلف. وهذا هو مـــا يــشكل مــضمون الأصــولية الدينــية نجــده فى الأصولية الإسلامية، وفى غيــرها مـــن الأصــوليات الدينــية الأخــرى. وأن جـــان ثمة خصوصية، فهى مــردودة إلـــى أن الظاهــرة الأصــولية تتــشكل بتشكل الدين ذاته فتأخذ شكلا إســلاميا أو مــسيحيا أو يهــوديا أو بــوذيا. ويعنـــى هــذا أن ثمة وحدة كامنة تجمـــع بــين الأصـــوليات الدينـــية علـــى تعددها وتنوعها وتباينها بل وصراعها أيضا.

يقــول " عــبد الــسلام ياســين" أحد قادة الحركة الأصولية الإسلامية فى المغـــرب " أن الله شــرف العـــرب وقـــواهم بالإسلام وعندما بحث العرب عن الــشرف والقــوة والمـــنعة فـــى مواضـــع أخــرى بعــيدة عن الإسلام صاروا جديـــرين بالاحـــتقار والازدراء ". وهـــذا بعيـــنه هو روح وجوهر ما أكد عليه

جيرى فلول "JERRY FALWELL" أحد قيادة الحركة الأصولية المسيحية فى الولايات المتحدة الأمريكية ومؤسس حركة الغالبية الأخلاقية بأن " الله رفع مكانة أمريكا وعظمها بحيث أن الأمم الأخرى لا تتمتع بمثل هذه المكانة وذلك بسبب تراثها ، حيث تحكم هذه الأمة بقوانين مستندة إلى الكتاب المقدس ... ونحن كشعب عندما نعبر عن شكرنا لله – للرب – خالقنا وليسوع المسيح منقذ الجنس البشرى، سوف نكون قادرين على إدارة هذه الأمة اقتصادياً وأيضاً فى كل مجال " (٤٧). ونحن نرى أنه فى كلتا الحالتين، يتم النظرة إلى العودة لقوانين الله على أنها مفتاح التقدم الاجتماعى، الاقتصادى والسياسى، وفى كلتا الحالتين أيضاً يتم النظر إلى الهوية الدينية والهوية القومية على انهما متلازمتان.

لكل ذلك نرى أننا يجب أن نبحث عن المصالح الكامنة وراء هذه الدعاوى والمزاعم، ليس فى مجال الدين، وإنما فى الظرف الاجتماعى الذى يحتاج إلى استخدام الدين فى تحركه وتفاعلاته ، وبالتالى فإن البحث العلمى ينبغى أن يتوجه مباشرة إلى مجمل الشروط المادية الاجتماعية التى أفرزت المناخ الملائم لنشأة دعاوى العودة الأصول Fundamentals، وإلى القوى الإجتماعية الحاملة لهذة الدعاوى والتى تعبر عن مصالحها من خلالها.

ومن ثم يعد مفهوم الأصولية الدينية السياسية Political Religious Fundamentalism، مفهوما ملائماً لأننا نكون بصدد موقف اجتماعى وسياسى مصحوب بحالة من التعبئة السياسية باسم الدين. كما

أننا أيضاً نكون بصدد حركة اجتماعية سياسية Socio- Political Movement ذات شكل ديني أصولي، وهذه الحركة قد تعم المجتمع بأسره فتتخلل كافة طبقاته وشرائحه الاجتماعية، كما أنها قد تكون تعبيراً عن صعود طبقة أو جماعة اجتماعية بعينها، أو تجسيداً لتحالف طبقات محددة داخل المجتمع يعتمد الدين، باعتباره صيغة من صيغ الوعي الاجتماعي، كإطار ايديولوجي مرجعي له. ولذلك فهذه الحركة يمكن أن تحوي داخلها العديد من التيارات والجماعات المنظمة وغير المنظمة، السرية وتلك التي تعمل في العلن، الرافضة للنظام القائم بكليته والتي تسعى لتغييره جذرياً، وتلك التي تقبل النظام وتعمل من خلاله وان كانت تقر بعدم مشروعيته وتضمر النية أيضاً على قلب النظام وتغييره. وجميعها يمكن أن تتباين برامجها وأساليبها في العمل، كما يمكن أن تتصارع حول البرامج والممارسات الآنية، ولكنها، استراتيجياً، يجمعها وحدة الهدف الأقصى ، وهو إقامة مجتمع ودولة على أساس أصولي ديني.

وبالنظر إلى الدين بحسبانه صيغة جماهيرية من صيغ الوعي الاجتماعي. وأن هذه الصيغة من الوعي تسود بشكل واضح في أوساط الجماهير، وتسيطر بالكامل في بعض الأحيان على صيغ أخرى من الوعي وذلك ظل شروط تاريخية معينة وفي مناطق معينة من العالم، ويتم استخدامها كأداة في الصراع الاجتماعي السياسي، فتكون أداة للضبط والسيطرة، كما تكون أداة للمصالحة مع الواقع البائس، كما يمكن أن تستخدم أيضاً أداة للتحريض والتمرد والثورة على الأوضاع القائمة. وفي

المقابل تبين لنا فى حديثنا عن الحركات الاجتماعية أنه ليس فى الإمكان التفكير فى هذه الحركات بدون مساهمة هؤلاء البشر، بوعيهم وإرادتهم، والذين ينتمون إلى جماعات اجتماعية وطبقية معينة، الأمر الذى يعنى أن كلا من الدين والحركات الاجتماعية السياسية تجمعها نفس الجماهير. وإذا كان الأساس فى الحركة الاجتماعية والسياسية هو السعى إلى إحداث تغييرات تتفاوت فى اتجاهها ومداها بما يحقق مصالح القوى الاجتماعية المكونة للحركة، فإن تلك القوى يتعين عليها أن تناضل وتكافح وتخوض صراعاً اجتماعياً وسياسياً ضد القوى الأخرى التى ربما تريد أما الحفاظ على الوضع القائم، أو تبغى أن يكون التغيير فى منحى آخر يختلف عما تريده القوى المكونة للحركة.

وفى مسار الصراع يعد الصراع الأيديولوجى من الوسائل الضرورية لتأسيس التغييرات الاجتماعية وفرضها. حيث تلجأ القوى المتصارعة إلى مختلف الأيديولوجيات لتعبئ وتؤسس قواعدها الاجتماعية، وتكون التعبئة الأيديولوجية سلاحاً هاماً تستخدمه القوى أو الطبقات الاجتماعية المتصارعة لتبرر مصالحها وتكتل الجهود والإرادات الواعية لأحداث التغيير. ان عملية التعبئة الأيديولوجية هذه، والتى تعد شرطاً أساسياً، وإن لم يكن كافياً من شروط ظهور الحركات الاجتماعية، يمكن فى ظل ظروف محددة أن تتم بأسم الدين. حيث يتم اعتماد الدين من قبل حركات اجتماعية سياسية بعينها، كإطار أيديولوجى مرجعى تبرر من خلاله رفضها للواقع الراهن وسعيها إلى تغييره. وبالتالى نكون بصدد حركات اجتماعية سياسية ذات شكل دينى، لأن هذه الحركات وان ربطت

اسمها بالدين واستلهمت أطرها المرجعية منه، إلا أنها لا يمكنها أن تنخلع من انتمائها إلى تناقضات الواقع القائم والذى تعد هى إفراز له. فهى تطمح، كغيرها من القوى الاجتماعية المتصارعة، لأن تسيطر على سلطة الدولة لتستخدمها فى أحداث التغيرات التى ترتضيها وتحقق مصالحها، ولكنها تعتمد فى صراعها على الدين من أجل تحقيق أهدافها. ومن ثم، فالأساس المنهجى لتحليل تلك الحركات التى تتخذ من الدين غطاء لها، لا بد وأن يعتمد أساساً على التحليل التاريخى البنائى لمضمونها الاجتماعى الطبقى، وبحيث ينصرف البحث إلى الكشف عن أسباب ظهور هذه الحركات ليس فى داخل الدين ودوافع الإيمان ، وإنما فى مجمل الشروط الاجتماعية المادية، الموضوعية، والذاتية، التى أفتجت الحركة (٤٨).

ولما كانت الحركة السياسية الدينية تهدف إلى تغيير الواقع جذرياً ، فهى تتبنى مواقف حدية وقطعية تجاه هذا الواقع لتبرر رفضها له ومطالبتها بتغييره. فالحركة ترفض المجتمع ومختلف ظروف الواقع، وهى تنتقل من رفض الواقع الى مواجهته والبحث عن واقع بديل أو مجتمع بديل. وثمة حركات تسعى إلى خلق مجتمع خاص بها من خلال الانعزال عن الواقع المرفوض لحين من الوقت وتعلن من خلال عزلتها الشعورية أو الكلية نوعاً من الحرب السلبية الصامتة متعمدة على ما عرف "بالتقية" إخفاء لمواقف الرفض فى مرحلة الاستضعاف. فى حين تسعى حركات أخرى الى المواجهة المباشرة بالانخراط فى الصراع السياسى، فهى تسلب الواقع شرعية البقاء وتنتهج وسائل عديدة من أجل تغييره تتراوح ما بين استخدام الألفاظ والكلمات، والعنف المباشر كوسيلة لتحقيق أهدافها فى فرض البديل الجديد على المجتمع.

وفي سياق الصراع الذي تخوضه الحركة تحت راية الدين وباسمه يصبح لثنائية الكفر والإيمان، وسلاح التكفير دوراً هاماً وفعالاً في تحديد هوية أطراف الصراع، وأيضاً في علمية التعبئة السياسية والنفسية للأشياع والمؤيدين. ويرى حبيب (٤٩)، أن الدين في مثل هذه الحركات ينهض بدور مهم يتمثل في إعادة ترتيب القيم القديمة من خلال طرح الحركة لخطاب ديني متميز ينطوي على قيم جديدة كما يتمثل أيضاً في الدعوة إلى تغيير الأدوار السياسية لطبقات المجتمع من خلال إضفاء طابع ديني على قضايا السياسة والاقتصاد والمجتمع أو رؤية هذه القضايا بمنظور ديني يهدف إلى إعادة بناء علاقات السلطة والقوة، بما يحقق مصالح القوى الاجتماعية المكونة للحركة.

ويبقى أن نقرر في النهاية أننا في مجال الأصولية الإسلامية نكون بصدد حركة اجتماعية سياسية ذات إطار ديني تقدم في الواقع قراءة اجتماعية تاريخية محددة للإسلام وتعمل في شكل مجموعات منظمة تدعى انتسابها ، بل وامتلاكها وحدها أيضا ، للإسلام الصحيح والأصيل . وأن هذه الجماعات تمتلك نظرية شمولية ورؤية كاملة وتمامية لكل جوانب الحياة الإنسانية بكل مستويات وجودها ، وبحسب القول الشائع بأن الإسلام دين ودنيا ودولة . وهي المقولة التي يتأسس عليها كل البناء النظرى والأيديولوجي والسياسي والتنظيمي للحركات السياسية الإسلامية ، التي تجاهد من أجل الوصول إلى سلطة الدولة اعتماداً على شرعية دينية تتمثل في تطبيق الشريعة والحكم بكتاب الله .

سادساً -- مصادر الدراسة :

(١) انظر: السيد الحسيني، علم الاجتماع السياسي المفاهيم والقضايا، دار الكتاب للتوزيع القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٠، ص ص ٢٥١- ٢٥٢.

Perston Valien, Social movemett, in: Adictionary of Social Sciences, Compiled under the auspices of UNESCO, P.658.

(2) Rudelf Heberle, Social Movement. An introduction to Political Sociology. Appleton- Century – Grofts, INC., New York. 1951.

(3) Ibid, P.4.

وانظر أيضاً: محمد علي محمد ، أصول الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٤. ص ص٤٣٥ -٤٣٧.

(4) International Encyclopedia of the social Sciences, the mocmillan Company, The free press, New York, 1968, Vol. 13-14. P. 439.

(5) Rudelf Heberle Social Movements, Op. Cit., P.5.

(٦) انظر: السيد الحسيني، علم الاجتماع السياسي، مصدر سابق، ص،ص٢٦٨-٢٦٥

(7) Rudelf Heberle, Social Movement. Op. Cit., PP.2-3.

(٨) والأعمال التي يذكرها هيبرل هي على النحو التالي:

- Jerome Davis, Contemporary Social Movements, New York,1930.

- Harry W. Laıdler, Social- Economic Moveements, New York,1946.
- Sigmund Neumann, Permanent Revolution, New York, 1942.
- Hadley Cantril, Psychology of Socil Movements, New York.1941.

(9) Rydelf Heberle Social Movements, Op. Cit., PP. 5-6.

(10) Ibid., P7.

(11) Ibid., P8.

(12) Ibid., P.8-9.

(13) Ibid., P9-11.

(14) Rudolf Heberle, Types and Functions of Social Movements, in:International Encyopledia of Sócial Sciences, Collier Mocmillan, New York, 1968, PP. 438-445.

(15) Ibid., PP.438-439, P.444.

وانظر أيضاً:

- R. Heberle,, Socal Movements, Op: Cit, PP. 16-17.
- السيد الحسينى ، علم الاجتماع السياسى مصدر سابق، ص ٢٥٤.

(16) R. Heberle, Types And Functions Of Soclal Movemcnts, Op. Cit, PP.439- 440, P 443.

(١٧) طـــرح بلومـــر تـــصوراته للحركة الاجتماعية بشكل أساسى فى كتابه عن السلوك الجمعى أنظر:

- Herbert Blumer, Collective Behaviour, in Review of sociology: Analysis of Decade, ed. by Gitller, Wiley, New Yor K, 1957. PP.127-158

(18) Neil. J. Smelser, Theory of Collective Behavior, Routledge and Lkgan Paul, London, 1962. PP. 15-18.

وانظر أيضاً:

- Social Science Encyclopedia, Routledge & Kegan Paul, London, 1985. PP.778-779.

(١٩) محمد فؤاد حجازى، التغير الاجتماعى وأثره فى النظم الاجتماعية مع دراسة تطبيقية على أثر التغير فى التطور الأيديولوجى والتربوى منذ قـيام ثـورة يوليو، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، عين شمس، ١٩٧٠، ص ص٥١ -٥٦.

(٢٠) أدونيس العكرة، الأرهاب السياسى. بحث أصول الظاهرة وأبعادها الإنسانية، دار الطبعة ، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٥٩.

(٢١) رفعـــت سيد أحمد، ظاهرة الاحياء الإسلامى فى السبعينات. دارسة مقارنة لمـــصر وإيران، رسالة دكتوراه منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسة، جامعة القاهرة، ١٩٨٨.

(٢٢) دار الهـــلال، موســـوعة الهلال الاشتراكية، دار الهلال، القاهرة، الطبعة الأولى١٩٨٦، ص ١٨٩- ١٩٠.

(23) R.H. Heberle, Types and Functions of Social Movements, in: International Encyoplēdia of Social Sciences, Collier

Macmillan, New York, 1988, PP. 438- 445. PP. 439-440.

(24) Prestan Valien, Social Movements, Adictionary of social Sciences Compiles Under the Auspices of Unesco, P.658.

(٢٥) السيد الحسينى، علم الاجتماع السياسى، مصدر سابق، ص ٢٦٩.
وانظر أيضاً

- R. Heberle, Types and Functions of Socia Movements, OP. Cit, P.439.

(٢٦) السيد الحسينى، علم الاجتماع السياسى، مصدر سابق، ٢٦٩. ويمكن الرجوع إلى كتاب السيد الحسينى، الذى سبق ذكره، حيث يفرد فصلا رائعاً يتناول فيه أمثلة واقعية للحركات الاجتماعية الريفية والقومية والعرقية والأخلاقية والثقافية، والحركات الطبقية والحركات الثورية المعادية للاستعمار، والحركات الماركسية، حركات الشباب والنساء. انظر: السيد الحسينى، المصدر السابق.

(٢٧) السيد الحسينى، المصدر السابق، ص ٢٦٩.
وانظر أيضاً:

- R.Heberle, Types and Functians of Social Movements Op. Cit, P.439.

(28) Preston Valien, Social Movements, Op. Cit, 658.

- Neil, J. Smelser, Theory of Collective Behanior, RouTledge and Kegan Paul, London, 1962, PP. 15- 18.

(٢٩) رفعت سيد أحمد، ظاهرة الإحياء الإسلامى، مصدر سابق، ص ص٥٧-٥٨.

وانظر أيضا:

- Jerome A Davis, Contemporary Social Movements, Op Cit., PP. PP. 8-9

(٣٠) رفعت سيد أحمد ، ظاهرة الإحياء الإسلامى، مصدر سابق ص ص٥٧-٥٨.

(٣١) فاروق يوسف ، الثورة والتغيير السياسى فى مصر، مكتبة عين شمس، القاهرة١٩٨٤، ص١٥-١٧. نقلاً عن : رفعت سيد أحمد، مصدر سابق، ص ص٥٨-٥٩.

(٣٢) أنظر : - محمد فؤاد حجازى ، التغيير الاجتماعى وأثره فى النظم الاجتماعية، مصدر سابق، ص،ص ٤٤-٦٤.

(٣٣) انظر : رفعت سيد أحمد، ظاهرة الأحياء الاسلامى، مصدر سابق، ص،ص ٦٢-٦٥.

- فاروق يوسف، قواعد المنهج العلمى، مكتبة عين شمس، القاهرة، ١٩٨٥ ، ص ١١٤.

- Neil J. Smelser, Theory of Collective Bahavior, Op. Cit,. Pp. 17-18.

(٣٤) رفعت سيد أحمد ، ظاهرة الإحياء الإسلامى، مصدر سابق، ص ص٦٢-٦٥.

(٣٥) رفعت سيد أحمد ، ظاهرة الإحياء الاسلامى، مصدر سابق، ص ص٦١-٦٢.

(36) R. Heberle, Social Movements, Op. Cit., PP. 1-3.

(37) R.Heberle, Types and Functions of social Movements, op., Cit., P.439.

وانظر أيضاً :

- Saad Eddin Ibrahm, Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodogical Notes and Preliminary Findings, International Journal of Middle East Studies, Vol. 12, December 1980, PP.423-453.
- James A. Beckford, Explainig Religious Movements, International Social Science Journal, Vol. XXX, No. 2, 1977. PP. 1-2.

(٣٨) راجع بخصوص مفهوم الأيديولوجيا:

- ياكوب باريون، ما هي الأيديولوجيا؟ دراسة لمفهوم الأيديولوجيا ومعضلاتها، تعريب أسعد رزق، الدارسة العلمية، الطبعة الأولى ١٩٧١.
- عبد الله العروى، مفهوم الأيديولوجيا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٣.
- Larrain Jorge, The concept of Ideology, Hutchinsan and Co. Published Lted., London, 1979.
- كارل مانهايم، الأيديولوجيا والطوبائية. مقدمة فى علم اجتماع المعرفة، ترجمة: عبد الجليل الظاهر، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٦٨.

(39) R.Heberle, Social Movements Op. Cit., pp.439-440.

(40) R.Heberle, Social Movements, Op. Cit., p.15.

- R.Heberle, Types and Functions of Social Movements, Op. Cit., PP.441.

(٤١) انظر:

- نعمـــة الله جنيـــنة، تنظيم الجهاد. هل هو البديل الإسلامى فى مصر، دار الحرية للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.
- Jean- Claude Vatin, Revival in the Maghreb: Islamic Resurgence in the Arab world, (ed.) by: Ali, E.h Dessouky, New York, Prager Publisher, 1982, PP. 221249. PP. 221-224.
- Ali E.Hillal Dessouki, The Islamic Resurgence: Sources, Dynamics and Implications, in: A.E.H.Dessouky (ed.) Islamic Resurgence in the Arab World Op. Cit, PP. 3-29. P4, P.8.

وحول مناقشة مفاهيم التطرف الدينى والجماعات المتطرفة انظر:

- سمير نعيم احمد، المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الدينى، ندوة الـــدين فى المجتمع العربى، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، مركز دراسات الوحدة العربية، القاهرة، ٤-٧ إبريل ١٩٨٠.

(٤٢) انظر مناقشة لهذه التعبيرات فى:

- بـــسام طيبى، الثقافة العربية المعاصرة فى مفترق الطرق، شئون عربية، العدد ١٥ مايو ١٩٨٢ ص.ص ٤٧ - ٦١.

(٤٣) سلامة موسى، ما هى النهضة؟ مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٦٢، ص.ص ٥ - ١١.

(٤٤) بسام طيبى، الثقافة العربية المعاصرة، فى مفترق الطرق، مصدر سابق، ص ص ٤٧ - ٦١. راجع أيضاً لنفس المؤلف.

- بسام طيبى، فى الفكر العربى المعاصر، شئون عربية، السنة الأولى، العدد الأول مارس ١٩٨١ ص.ص ٧٢ - ٨٥.

- بسام طيبى ، تجديد دور الإسلام فى التطور السياسى والاجتماعى، الفكر العربى المعاصر، العد ٣٩ مايو – يونيه ١٩٨٦، ص.ص ٣٤ – ٤١.

(٤٥) انظر:

- مراد وهبة ، الأصولية والعلمانية فى الشرق الأوسط المعاصر، المنار، السنة الخامسة، العدد ٤٩ يناير ١٩٨٩، ص.ص ٨٤ – ٩٧.
- جيل كيبل ، يوم الله ، الحركات الأصولية المعاصرة فى الديانات الثلاث ، ترجمة نصر مروة، دار قرطبة للنشر والتوفيق والأبحاث، ليماسول، قبرص ، الطبعة الأولى ١٩٩٢. ص ص ١١٨– ١١٩.

(٤٦) انظر :

- راجع بشان هذه الاعتراضات:
- حميد الجار، ملاحظات حول الأصولية، فى : مراد وهبه، الأصولية والعلمانية مصدر سابق ، ص٩٢.
- محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ديسمبر ١٩٨٧، ص ص١٢٩– ١٣١.
- نعمة الله جنينة، تنظيم الجهاد، مصدر سابق، ص٦٥.
- جيل كيبل، النبى والفرعون، ترجمة: أحمد خضير، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٨، ص ص ٢٣١– ٢٣٢.

(47) Henry Munson, The Social Base of Islamic Mitancy in Morocco, The Middle East Hournal, Vol. 40. 40, Vo.2, Spring, 1986, PP.267-289.

- وانظر أيضاً المقدمة التى كتبها القس "جيرى فول" زعيم حركة الأغلبية الأخلاقية أقوى أجنحة المحافظين الأمريكيين Jerry Falwell ، الجدد، لكتاب اليمين الجديد مستعد للقيادة:

- Richard A. Vigurie, The New Right: We're Ready To Lead, The Vigurie Company, Printed in The U.S.A., 1981.

(٤٨) راجع بشأن المتغيرات والظروف المجتمعية التى يصبح فى سياقها الإســلام قــوة أيديولوجية لتشخيص الواقع ونقده وتعبئة الفاعلين السياسيين باسم الإسلام لأجل تغيير الواقع :

- Rashid Sayed Naim, The Radical Traditon in Islam and The Islamist Tendency in Contemporasy Egypt. Unirersity of Illinois, 1990.
- Rosefsky Carrie Wickham, Political Mobilization under Authoritarion Rule: E explaning Islamic Activism in Mubarak's Egypt (Hosni Mubarak), Princetom Unisrsity, 1995.

(٤٩) راجع :

رفيق حبيب ، الاحتجاج الدينى والصراع الطبقى فى مصر ، سيناء للنشر ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٩ .

الفصل الخامس

الدين والصراع الاجتماعي

دراسة لآليات التوظيف والاستخدام المتناقض للدين

المحتويات

أولاً - مقدمـــة :

ثانياً- الدين والمجتمع : تحليل نقدى للمواقف النظرية المتباينة :

١- عصر التنوير ودراسات البداية .

٢- الماركسية والفهم المادى التاريخى للدين .

٣- فرويد والتأويل السيكولوجى للوهم الدينى .

٤- دوركايم والوظيفة التكاملية والتضامنية للدين .

٥- ماكس فيبر : الدين وتأسيس التحولات الاجتماعية .

٦- الوظيفيون المحدثون : الدين وخلق التكامل الوظيفى .

ثالثاً- التوظيف والاستخدام المتناقض للدين فى الصراع الاجتماعى .

رابعاً- الإشارات والمصادر .

أولا مقدمة :

العلاقة بين الدين بكل أشكاله الروحية والثقافية والمؤسسية وحياة الناس بكل مستويات وجودهم الفردية والاجتماعية ، أصبحت على امتداد العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين المنصرم ومطلع الألفية الميلادية الثالثة ، من أهم الموضوعات التى عكفت الأقسام الأكاديمية والعلمية ، الاجتماعية والإنسانية ، فى الجامعات ومراكز البحوث على بحثها ودراستها . كما صارت هذه العلاقة أيضاً محور الاهتمام الرئيسى من قبل المؤتمرات والندوات والدوريات المتخصصة على الأصعدة المحلية والدولية . وكان هذا الاهتمام المتصاعد بالدين مردوداً إلى تزايد دور الدين ومؤسساته فى الحياة العامة بالإطلاق ، وفى المجال السياسى / الاجتماعى والعلاقات الدولية بالتخصيص لحياة أمم الأرض وشعوبها ، وأنه أصبح عاملاً مهماً وفاعلاً فى تقرير الحياة الإنسانية بشكل عام ، وفى صياغة وتشكيل أنساق القيم الموجهة والضابطة التى تقوم عليها .

ولقد مثل هذا الاهتمام المتصاعد بالظاهرة الدينية فى العالم نوعاً من الانقلاب على تاريخ طويل من التجاهل والإهمال لها ، وهو تجاهل وإهمال نبع من تصور ساد لفترات طويلة ومؤداه أن انتشار التحديث والديموقراطية بين أمم الأرض المختلفة كان من شأنه التقليل من محورية الدين وتأثيراته المتباينة فى حياة الكيانات السياسية لهذه الأمم . كما كان من شأن الصراع الأيديولوجى الذى احتدم بين شرق العالم وغربه فى زمن الحرب الباردة أن يعطى انطباعاً بأن المعارك الفكرية الأساسية والمحددة لنظم الحكم ، إنما تدور بين تيارات واتجاهات ومدارس وأيديولوجيات علمانية فى حدها الأدنى ، وليبرالية أو ماركسية فى حدها الأقصى ؛ وليست معارك بين أطر فكرية أخرى مستمدة من تاريخ الشعوب ، وتراثها ، ودياناتها ، وتطورها الروحى والفكرى . ولذلك فانه مع العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضى ومطلع القرن الحادى والعشرين ، بدا أن ما تواضع واستقر عليه الفكر الاجتماعى والسياسى بشأن تضاؤل دور الدين ، لم يعد له ما يبرره مع تزايد التعبيرات المختلفة الدالة على تصاعد دور الدين على الأصعدة الرسمية وغير الرسمية ليس داخل الدول فحسب ، وإنما على مستوى العلاقات الدولية بين أمم وشعوب الأرض على اختلاف أنظمتها السياسية ، وتباين دياناتها ومستويات تطورها .

وتسعى الدراسة الراهنة في هذا السياق ، إلى تقديم إجابة لسؤالين مهمين ، السؤال الأول يدور حول الشروط التي يتم في إطارها الالتجاء إلى الدين في الصراع الاجتماعي والسياسي والذي نعني به تحديداً ممارسات الأفراد والجماعات والكيانات الاجتماعية والسياسية في سبيل تحقيق مصالح مادية طبقية وسياسية محددة . أما السؤال الثاني فيتعلق بالأشكال الأساسية المتباينة للاستخدام والتوظيف السياسي للدين في سياق الصراعات الطبقية الاجتماعية والسياسية .

وسبيلنا في الإجابة عن هذين السؤالين يبدأ بالقيام بمحاولة نظرية نعرض فيها للتيارات الفكرية المختلفة والتي انطلقت من سياقات نظرية مختلفة أيضاً في فهم وتحليل علاقة المتغير الديني في عموميته وخصوصيته بالكل الاجتماعي بما يحويه من أبنية اقتصادية وسياسية وأيديولوجية ، ثم بيان موقفنا من هذه التيارات وفهمنا لهذه العلاقة . والخطوة الثانية هي توضيح حقيقة جوهرية مؤداها أن القوى الدينية هي في الواقع قوى اجتماعية اقتصادية وسياسية بالأساس . ونحن نسعى إلى توضيح هذه الحقيقة بتحليل الأدوار والوظائف التي ينهض بها الدين عبر استخداماته المتباينة داخل المجتمع من قبل القوى الاجتماعية الحاملة لهذا الدين ، وهو أمر يقودنا بالضرورة إلى تحليل العلاقة بين الدين والطبقات الاجتماعية داخل المجتمع .

وأودُ في هذه المقدمة أن أفرق بين الدين كعقيدة وما يمكن أن نطلق عليه ظاهرة الدين التاريخي الاجتماعي ، وهو عبارة عن نتاج اللقاء الحادث بين هذه العقيدة والبنية الأيديولوجية المحكومة بالبنى الاقتصادية والسياسية لمجتمع ما ، وإن كان من التعسف أن نفصل بين العقيدة الدينية والتجليات والممارسات العملية التي تجسد هذه العقيدة ، وذلك بالنظر إلى أن هذه التجليات والممارسات إنما تتسم بسمات هذه العقيدة ، وتكون في إطار رؤيتها الكونية للطبيعة وما بعدها وللمجتمع والإنسان ، وما تحويه من أوامر ونواه ، وما تقدمه من مفاهيم وقيم . إلا أنه وعلى الرغم من ذلك فثمة فارق بين الطابع الوجداني المطلق الذي تتسم به هذه العقيدة ، والطابع النسبي البشري والعملي الذي تتسم به هذه الممارسات والتجليات .

وبناء على هذا التمييز ، فإننى عندما أتحدث عن الدين فى هذه الدراسة ، فإننى لا أقصد الدين المنزل أو المرسل ، أو المعتقد الدينى والإيمانى والذى يتم التعبير عنه بعلاقة الإنسان الوجدانية والروحية بالله وبعالم الغيب وهى العلاقة التى تشكل جانبا من وعى الإنسان بالكون ؛ وإنما يتحدد قصدى بالدين هنا ذلك التجلى العلمى النسبى لهذه العلاقة فى صور مختلفة من الوعى الاجتماعى والممارسات الاجتماعية ، أى الدين كما يفهمه ويستوعبه البشر وتتم ترجمة إلى سلوكيات ونظم ومؤسسات وحركات بحسب الخصائص والأوضاع المشتركة والمتباينة لهؤلاء البشر ، والتى تحددت وتشكلت وتحولت تاريخياً إلى خصائصهم المعاصرة المحددة أيضاً بطبيعة المرحلة التاريخية والسمات الجوهرية لبنية مجتمعاتهم . وهذا هو ما عنيته بالدين التاريخى الاجتماعى ويُعد هذا الدين ، وعياً كان أم ممارسة فردية وجماعية ، نظما ومؤسسات وحركات ، يُعد صياغة مجتمعية بالأساس .لأنه انبثاق عن واقع اجتماعى معين بأبعاده الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية عبر تطوره التاريخى . والدين بهذا المعنى إنما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا الواقع ، ويقوم فيه بتأدية أدوار ووظائف محددة ومتباينة تلبى حاجات بعينها داخل الواقع الاجتماعى .(١)

وفى إطار ما أسميناه بالدين التاريخى الاجتماعى يمكن أن نميز بين أشكال متعددة لوجود هذا الدين . فثمة دين شعبى Popular Religion ، وهو متعدد أيضاً فى وجوده ، وهو الدين كما يظهر فى أشكال محددة من الوعى والممارسات لدى الجماهير بتنوعاتها وتباين تكويناتها الطبقية ، وتتراوح هذه الأشكال ما بين المصالحة مع الواقع الاجتماعى وقبوله ، أو رفضه والتمرد عليه إلى حد إعلان الثورة لأجل قلب الواقع وتغييره باسم الدين . وفى مقابل هذا الدين الشعبى نجد الدين الرسمى Formal Religion والمؤسسى أو دين الدولة ، حيث الدين بمؤسساته يعد أحد أجهزة الدولة الأيديولوجية منظوراً إليها ، أى الدولة كمؤسسة طبقية تفرض السيطرة وتنظم الهيمنة ، ومن ثم تستخدم الدين كأداة لإقرار السيطرة وإضفاء الشرعية ، وتبرير السياسات والممارسات . وبمقتضى هذه النظرة إلى الدين بحسبانه ظاهرة اجتماعية تاريخية ، نجد أن هذه الظاهرة قد خضعت شأن ، كافة الظواهر الاجتماعية ، للبحث العلمى الذى لم يعن بالثوابت

العقائديـة ذات الطـابع المطلق المجاوز للطبيعة ، وإنما اهتم البحث العلمى بتفسير نشأة الظاهرة وأصولها وتطورها فى المجتمع الإنسانى ، وما يرتبط بها من متغـيرات تخدم دور الدين وتحدد وظائفه .(*)

ثانياً – الدين والمجتمع : تحليل نقدى للمواقف النظرية المتباينة :

أخـذ البحـث العلمـى فى الظاهرة الدينية خطاً متعرجاً فى تطوره حسب درجة الاهتمام والإضافات الكمية الناجمة عن تطور المعرفة الإنسانية بالإطلاق ، وغالبا ما كان ذلـك نتـيجة لظروف اجتماعية ومعطيات فكرية ، وباعتبار أن كل عصر تاريخى يتيح إمكانـات معيـنة لمعرفة الطبيعة والمجتمع والإنسان ، وهى إمكانات تتزايد بالفعل بحكم تـراكم المعرفة وتطورها . لذلك تكشف قراءة التراث العلمى بخصوص الظاهرة الدينية عن مواقف خلافية وطروحات متعددة ومتباينة بشأن هذه الظاهرة .

١- عصر التنوير ودراسات البداية :

مـنذ القـرن السابع عشر ، ومع البدايات الأولى لصعود البرجوازية الأوروبية ، اتجه قطاع عريض من مفكرى عصر التنوير الأوربى إلى نقد الدين ، واتخذوا منه منطلقا لـنقد الواقـع السياسـى والاجتماعى ، حيث كان نقد الدين ضرورة ومطلباً لتلك اللحظة التاريخية للمجتمعات الأوروبية آنذاك. فالدين هو الركيزة الأساسية للنظام السياسى القائم ، وكـان لابد من طرح أيديولوجية بديلة تدفع المجتمع إلى الأمام وتفتح الطريق أمام القوى الاجتماعـية الصـاعدة والجديـدة ، أيديولوجية تكون ركيزتها الحرية والعدالة والمساواة والوعـى الذاتى والفردى ؛ ومن ثم كان نقد الدين مقدمة لتثوير المجتمع ، فدعوة التنوير الأساسـية كانـت ، وما زالت حتى اللحظة ، هى تحرير العقل الإنسانى من كل سلطان إلا سـلطان العقـل ذاته ، ثم التزام هذا العقل المتحرر بتغيير الواقع الاجتماعى ، ولذلك اعتـبر التنوير شرطاً أساسياً لتثوير المجتمع ، لأنه يهدم الأساس النظرى المتخلف الذى تقـوم عليه النظم الإقطاعية ، سواء كان هذا الأساس مرتكزا على سلطة دينية أو سلطة سياسـية . لـذا حـدث مـا أطلق عليه دانيال بل D.BELL بالانتهاك العظيم لحرمة المقدسـات [٢]. وقـد قام هذا الانتهاك على أساس الإيمان بسلطة العقل وقوته ، وأصبح الديـن مرتبطا فى أذهان المنورين الأوروبيين العظام بالخرافة والجهل والتقديس الأعمى

والمعـــتقدات غير المنطقية والدوافع الانفعالية العمياء ، وفسر الدين آنذاك باعتباره نوعا مـــن الخوف الإنساني من الطبيعة الملغزة والمبهمة لما تنطوى عليه من ظواهر مروعة كان الإنسان الأول عاجزاً عن فهمها والسيطرة عليها ، كما اعتبر الدين أيضاً ، نوعاً من البحـــث عن الأمن المرتبط بالسلوك الطفولى لمواجهة الأخطار الكامنة فى أعماق النفس البشـــرية ، تلك التى يطلق سراحها ليلا فى الأحلام ، كما يتم استحضار صورها الذهنية بأعمال السحر والعرافة .(٣)

ويـــرى بـــل D.BELL أن ثمة متغيرات ثلاث نسجت معاً وشكلت هذا الانتهاك العظـــيم لحـــرمة المقدسات ، وأدت بالضرورة إلى سيادة هذه النظرة إلى الدين آنذاك . المتغير الأول ، يتمثل فى الاقتصاد والسياسة " فلنتحرر من كل الروابط والقيود " ، وفى الـــثقافة كان التحرر من كل القيود الدينية والأخلاقية المسيطرة والضابطة للبشر والمكبلة لطاقـــتهم ، وذلـــك لاكتشـــاف كل خبرة جديدة يمكن أن تعوز نمو الذات الإنسانية وتدعم تطورهـــا والمتغـــير الـــثانى تمثل فى الانتقال من الدين إلى الفنون التعبيرية فى الآداب والشـــعر والموســـيقى والرسم وما يقتضيه ذلك التعبير الإبداعي من التخلص من القيود والكوابح الدينية على البواعث المحفزة للإبداع الإنسانى فى هذه المجالات . وتمثل المتغير الثالـــث فـــى تضـــاؤل وأفول الاعتقاد فى الفردوس والجحيم ونشوء الوعى بالخوف من العدمية فى عالم ما بعد الحياة .(٤)

وقـــد جـــاءت الدراسات السوسيولوجية والانثروبولوجية المبكرة للظاهرة الدينية متأثرة بفكرة التنوير ونظرته للدين ، فخلت من الاهتمام بدور الدين فى المجتمع وانشغلت ببحث أصول الدين ونشأته فى التجربة الحسية والإدراك لدى البشر البدائيين وتتبع مجرى فكرة الألوهية أو المقدس ، ولكنها لم تقدم نظرية متماسكة حول الظاهرة الدينية ، وتميزت هذه الدراسات المبكرة بسيادة النزعات الوضعية للظاهرة الدينية باعتبارها واقعاً اجتماعياً وإنسانياً .

وتـــبدو هذه النزعات الوضعية جلية واضحة فى أعمال مؤسس الوضعية أوجست كونـــت A.Comte الذى أعتبر الدين محض خطأ عقلى فى التطور الفكرى للإنسانية ، وذلـــك فى سياق قانونه الشهير للمراحل الثلاث . وهذا الخطأ ما يلبث أن يتبدد ويتلاشى

بظهور العلم الجديث وسيادة العقلانية والانتقال إلى الوضعية التى تقدم للناس ايمانا مغايرا يستند إلى البرهان العقلى ، ايمانا يقرره المنهج العلمى ، ويمكن التحقق من صدقه . ايمانا قائما على إعمال العقل وسيكون من شأنه تحرير عقول الناس من الإيمان الشائع فى الديانات الممسوخة الواهية التى تستند إلى الغيبيات والخرافة والتفكير اللاهوتى والميتافيزيقى ؛ تلك الديانات التى عجزت عن مسايرة العقل وباتت عقائدها وتعاليمها بالية وعتيقة ، الأمر الذى سيفرض عليها حتماً الانزواء والذبول والتلاشى والاضمحلال أمام دين الإنسانية الجديد Religion of Humanity الذى يخلو من الوهم والخرافة . وتصور كونت استناداً إلى مقدماته الفلسفية الوضعية ، أن هذا الدين الجديد سيكون من شأنه تحرير البشر من سطوة المذاهب القديمة ، لأنه دين واضح لا غموض فيه ، وسيحفز الإنسان ويدفعه لإنجاز أعلى وأفضل المثل الإنسانية ، فضلاً عن أن هذا الدين الجديد سيكون القاعدة التى سيرتكز عليها الجهد الإنسانى لتطوير ظروف الإنسان وتحسين أحوال البيئة التى يعيش فيها . ويتمثل جوهر الدين الجديد ، عند كونت ، فى الالتزام الأخلاقى على مستوى الشعور ، والفكر ، والفعل الإنسانى الهادف لخدمة الإنسانية ، وانتهى كونت إلى أن هذا الدين الإنسانى الوضعى هو الدين الوحيد الحقيقى والمكتمل ، والذى سيحل محل كل النظم التى استندت إلى اللاهوت التقليدى القديم . ففى المرحلة الوضعية سيكف الإنسان عن اللجوء إلى الافتراضات اللاهوتية والميتافيزيقية المفسرة للظواهر الطبيعية والإنسانية على أساس الآلهة ، أو الماهيات ، وسيبحث عن العلل الحقيقية لوقوع الأحداث والظواهر ، وينتهى إلى تفسير يصمد أمام الاختبارات الواقعية ، تفسير موضوعى يخلو من الوهم والخرافة كما ذكرت قبلاً .(٥)

أما كل من سبنسر H.Spenser ، وتايلور E.B. Tylor ، فقد اهتما بتفسير نشأة الدين فى المجتمعات البدائية بالنظر إلى مجموعة من المتغيرات النفسية والاجتماعية كالأحلام ، والموت ، والاضطرابات النفسية / العضوية ، وعبادة الأرواح ، واعتبرا أن أساس الدين هو تأليه البدائيين لأرواح أسلافهم والأشخاص البارزين الذين كانوا يرهبونهم ويخشونهم ، ومن ثم ملأوا الفضاء الكونى حولهم بآلهة من صنع مخيلتهم ، ومنحوا هذه الآلهة قدرة مطلقة على امتلاك مقاصد البشر وأمانيهم ورغباتهم ، وسعوا بعد ذلك

بطقوسهم التى ابتدعوها إلى استرضاء هذه الآلهة [١]. وقد انتهى كل من سبنسر وتايلور أيضا مثل كونت إلى تقرير أن انتشار المعرفة مع تقدم المجتمع الصناعى سوف يصاحبه زوال لسلطة الإله والمقدس، وفقدان الدين لسلطته على المجتمع، وهى فرضية لم تصمد أمام التطورات التالية التى جاءت على نحو مغاير لما انتهت إليه دراسات البداية.[٧]

واعتماداً على المادة الأمبيريقية الغزيرة التى وفرتها دراسات البداية تلك بفعل الكشوف الجغرافية وبداية عهود الاستعمار القديم، واحتكاك الأوربيين بغيرهم من الشعوب، سعت الدراسات التالية، وخاصة لدى ماركس وأنجلز، وفرويد، ودوركايم، وماكس فيبر، إلى تأسيس نظريات عامة بخصوص أصول الدين ونشأته وأدواره ووظائفه المتباينة فى المجتمع، وذلك ببحث العلاقة التى تربط الدين بالأصعدة الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والنفسية اللاشعورية على المستوى الجمعى، كبحث العلاقة بين الدين والطبقات الاجتماعية، والعلاقة بين الدين والنظام السياسى وجهاز الدولة، وعلاقة الدين بالبناء الإقتصادى، والعلاقة بين الدين والاحباطات النفسية والعصاب على المستوى اللاشعورى الجمعى.

٢- الماركسية والفهم المادى التاريخى للدين:

يعد الإنجاز الحقيقى لماركس K.Marx، وأنجلز F.Englis فى مجال فهم الظاهرة الدينية، هو أنهما وضعا هذه الظاهرة فى سياقها التاريخى من ناحية، وأنهما من ناحية أخرى، وضعاها فى مكانها الصحيح كانعكاس بالغ التعقيد لما تمور به الأرض وإنسانها، لا مما تتجلى به السماء وملائكتها، وأنهما من ناحية ثالثة نظرا إلى الظاهرة الدينية على أنها متصلة ببقية العناصر التحتية والعلوية للتكوين الإجتماعى. وتأسيساً على هذا فالماركسية تنظر إلى الأديان باعتبارها ظواهر تاريخية وموضوعية تنتمى من حيث المجال إلى الوعى الاجتماعى وهو وعى ينبع من الوجود الاجتماعى ذاته، وبالتالى فإن دراسة أية ظاهرة متعلقة بالأديان تتطلب دراسة الواقع الاجتماعى المتغير دوما والذى تخلقت هذه الظاهرة فى أحشائه.

ولقد تشكل المفهوم المادى التاريخى للدين خلال التغيرات التى حكمت تطور فكر ماركس . وتجنباً للاستطراد فى شرح فهم الماركسية للدين وموقفها منه ، فأننا يمكن أن نجد أن هذا الموقف قد تطور عبر ثلاث لحظات فكرية شكلت فى مجملها رؤية ماركس للدين . الأولى هى اللحظة الفلسفية فى نقد الدين الهيجيلى وفلاسفة عصر التنوير ، حيث اختزلت كل مشاكل وهموم العالم فى مشكلة الدين . وأرتأى ماركس فى هذه المرحلة المبكرة أن الدين إفراز خيال مريض يظهر ويجول فى بلاد اللاعقل ، وأن كل إيمان دينى هو انتقاص من قيمة العقل . فالإيمان لا يكون إلا للعقل العاجز عن فهم طبيعة ذاته ، والإله هو محصلة لخوف الإنسان وعجزه (٨).

أما اللحظة الثانية التى حكمت رؤية ماركس للدين فهى اللحظة الانثروبولوجية ، وفيها استند نقد ماركس الشاب للدين على أساس أطروحات فيورباخ Feurbach النظرية بخصوص الدين . إذ اعتبر فيورباخ أن الدين مجرد وهم خلقه الإنسان ، حيث جسد الإنسان ذاته فى الله ، واعتبر هذا الإله هو الأساس وهو الخالق . وفى حين رأى فيورباخ الدين محض وهم ، وأن اكتشاف هذه الحقيقة كفيل بتحرير الإنسان من هذا الوهم ؛ نجد أن ماركس ينتقد هذا التفكير ، ويعتبر الدين مجرد تعويض عقلى عن واقع غير كامل ، حيث يكون الإنسان فى مخيلته حلاً متكاملاً خارج نطاق الواقع فى محاولة منه لمواجهة تناقضات هذا الواقع . وفى هذه المرحلة تابع ماركس هجومه ونقده للدين ، ولكن ليس باسم عقلانية الفلسفة والإنسان المجرد ، بل باسم إنسان عينى محدد بوضع اجتماعى . وكان نقد الدين فى هذه المرحلة لأجل تحرير الإنسان من الاضطهاد والقمع المعاش . ولقد ركز ماركس فى هذه اللحظة ، على فلسفة فيورباخ التى تلخصها عبارة " الإنسان يحل محل الإله " ، ولذلك لم ير الدين وقتذاك انطلاقا من البنيان الاجتماعى المسيطر وأشكاله ودرجة تطوره ، بل من خلال مقولة الإنسان الفرد التى تغفل مفهوم الصراع الطبقى ، ومن ثم أرتأى ماركس فى هذه المرحلة أن تحرير الشعوب من الدين هو الشرط الأساسى ، بل والوحيد للتحرر الإنسانى .(٩)

ونصل أخيراً إلى اللحظة الثالثة فى تطور ماركس ومفهومه للدين ، وترتبط هذه اللحظة بمفهوم ماركس العلمى للعالم : أى بالمادية الجدلية وبالمادية التاريخية . ولقد

أعطى ماركس صيغة كاملة عن الموضوعات الأساسية للمادية فى تطبيقها على المجتمع البشرى وعلى تاريخه وذلك فى مقدمة كتابة " مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى " (١٠)، فالانطلاق يتم من البشر أنفسهم فى فعاليتهم الواقعية، ويكون الوعى بمستوياته وأشكاله نتاجاً اجتماعياً ويبقى كذلك مادام للبشر وجود . فالأساس الذى ينشأ عليه الوعى ويتطور هو الممارسة المادية للبشر (٢٢).

وتأسيساً على ذلك ارتأى ماركس أن الدين انعكاس للواقع الأرضى بتناقضاته الاجتماعية، والإنسان ليس جوهراً أبدياً، كما ذهب إلى ذلك فيورباخ؛ وإنما هو كائن محدد اجتماعياً، وأنه ليس هناك جوهراً وشعوراً دينياً ملازماً للإنسان ومنذ ولادته . إن ما فعله ماركس وانجلز هو فهم الدين انطلاقاً من الشروط الاجتماعية المسيطرة، حيث اكتسب مفهوم الدين أساسه النظرى المادى التاريخى؛ فهو يأتى من المجتمع والتاريخ، وينمو ويتطور ويتغير ويتلاشى أيضا فى مسار العملية التاريخية، وهو أحد نواتج اغتراب الإنسان، كما أنه فى نفس الوقت تعبير عن المصالح الطبقية . ولا يرى المفهوم المادى التاريخى فى الدين كياناً مستقلاً ذا حياة خاصة، ولكنه انعكاس بدرجات متفاوتة للحياة المادية للمجتمع . فالدين، والفكر برمته . هما نتاج اجتماعى يختلف شكله مع تطور الصراع الطبقى ونمط الإنتاج . فهو أحد مكونات البناء الفوقى، وهو يستخدم كوسيلة أيديولوجية من قبل الطبقات المسيطرة اقتصادياً وسياسياً لصيانة سيطرتها، فهذه الطبقات تحتاج، على حد تعبير لينين، إلى وظيفتين اجتماعيتين لصيانة هذه السيطرة، وظيفة الجلاد ووظيفة رجل الدين؛ فيقمع الأول احتجاج واستنكار المقهورين، ويواسيهم الثانى من خلال آفاق تبقى سيطرة تلك الطبقات، أى أنه يصالح المقهورين مع هذه السيطرة . ومن ثم اعتبر الدين عنصراً من عناصر تشكيل الوعى الزائف والاستلاب الاجتماعى، لأنه يعمى الطبقات المقهورة عن إدراك مصالحها الحقيقية وأسباب بؤسها وشقائها، وبذلك يمكن أعاقتها عن إمكانية تغيير ما هو قائم . أنه يقوم كوسيلة لتخدير هذه الطبقات والتأثير على إدراكها العقلانى لمصالحها . ونتيجة لذلك رأى ماركس أن الدين " أفيون الشعوب " . وفى البيان الشيوعى أوضح ماركس وانجلز العلاقة بين الدين والاضطهاد وأشكال الاستغلال والقهر، فالديانة والقوانين الأخلاقية بالنسبة للطبقات

المقهـورة هى تحيزات برجوازية تختفى وراءها الكثير من المصالح البرجوازية . وعليه فـإن إخضـاع الجماهـير لا يتم بواسطة أساليب اقتصادية ومادية فحسب ؛ بل بأساليب سياسية وأيديولوجية أيضاً . وتجدر الإشارة هنا إلى أن دراسة مثل هذه الأساليب السياسية والأيديولوجـية ، والأدوار التى تنهض بها فى إخضاع الجماهير ، وفى استمرارية وبقاء الأوضاع على ما هى عليه ، وفى ضمان دوام النظام القائم ، قد تعرض للإهمال فى إطار سـيطرة الـنزعة الاقتصادية المفرطـة التى ميزت الفكر الماركسى بعد ماركس .(١٢)

وتـرى الماركسية أن الدين ؛ فضلاً عن كونه ينطوى على هذه الصفة التخديرية المشار إليها سلفاً ، إلا أنه يتضمن أيضاً فى عمقه مضموناً احتجاجيا ، وهذا ما أكده أنجلز فى كتابه حرب الفلاحين فى ألمانيا (١٣). فالدين أنين المضطهدين وصرختهم ، وهو يتسم بمحاولـة الـتعويض المسـتقبلى الوهمـى عن عالم مرير المذاق لم تتكامل بعد شروط وإمكانـات التغلب عليه . ولقد تمكنت الأفكار الدينية من أن تلعب دورا مهما فى تكوين المـناخ الفكـرى لعـدد من حركات العبيد والأقنان وفئات أخرى ، كحركات ثورية فى مضمونها وإن اتسمت بوعى دينى يمثل فى واقع الأمر شكلها الخارجى المرتهن بمستوى التطور الاجتماعى . أيضا رأى لينين (١٤) أن بروز الاحتجاج السياسى تحت غطاء دينى هـو ظاهـرة تلازم جميع الشعوب فى طور محدد من تطورها . ولكنه لم يعط أى سمة تقدمـية للدين ولم يتكلم عن ثورية الدين ، وإنما عن المضمون الاجتماعى الإيجابى الذى يحمـل شكلا دينيا لأى حركة تثور على نظام حكم يشكل الدين فيه محورا رئيساً ونواة أيديولوجـية مركزية . فالمضمون ثورى والشكل رجعى ، ولكن هذا الشكل يتحدد بنمط الايديولوجية المسيطرة وبمستوى التطور الاجتماعى العام ، ولذلك فأن محاربة نظام يعتمد الدين أساساً لفهمه للعالم بأداة من صلبه ورحمه ، يعنى أزمة هذا الدين من حيث هو نظام أيديولوجـى متسـق ، ويعـنى هذا ضرورة البحث عن أيديولوجية جديدة توائم الشروط الاجتماعية الجديدة .

وقد كان للمعطيات التاريخية والاجتماعية الجديدة التى ظهرت بعد ماركس ولينين فى عصر ثورات التحرر الوطنى والاجتماعى فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، أثرها

في إعادة التفكير في قضايا الدين وصلته بالأيديولوجية والتحرر. فقد تطور الفكر الماركسي بخصوص هذه القضية وتغيرت بعض أحكامه فيها مع دخول الدين كعامل أيديولوجي فعال في مجال ثورات التحرر الوطني والاجتماعي، كما حدث في ثورة الجزائر والثورات الأفريقية، وكما حدث في فيتنام وانضمام البوذيين إلى جبهة التحرير الفيتنامية ودخولهم كعنصر من عناصر مقاومة الاستعمار الأمريكي والحكم العميل في الجنوب؛ وكذلك انضمام بعض رجال الدين المسيحي إلى حركات المقاومة والتحرر في أمريكا اللاتينية وتأسيس ما أصبح يعرف بلاهوت التحرير.(١٥)

وفي تقديري، أن تحليل هذه الظواهر انطلاقا من السياق الماركسي يكون بالنظر إلى الدين باعتباره صيغة من صيغ الوعي الاجتماعي، وأن هذه الصيغة في فترات تاريخية معينة وفي مناطق محددة من العالم تسود بشكل واضح وتسيطر على غيرها من صيغ الوعي الاجتماعي الأخرى كأداة ملائمة للاحتجاج والثورة، أو كأداة لترسيخ الوضع الراهن وضمان استمراره. وفي كل يرتبط الأمر ويتحدد في ضوء الوعي الاجتماعي للجماهير ومستوى التطور الاجتماعي والاقتصادي. ففي ظل شروط محددة يكون الدين أنسب الوسائل لصياغة الاحتجاج والتعبير عن الثورة، نظرا لأنه يتحدث بلغة مألوفة للجماهير في هذه المجتمعات، كما أنه يعطيهم فرصة تقليدية للتعبير عن أنفسهم من خلال أماكن ممارسة الشعائر الدينية كالمساجد والكنائس: إن الدين يكون هنا، ولأسباب عديدة، أسلوباً ملائماً؛ فضلاً عن أنه متاح، للاحتجاج والمعارضة، ولكن هذا الاحتجاج ديني من حيث الشكل، أما من حيث المضمون فهو احتجاج سياسي واجتماعي.

وهذه الحالة تشير إلى أن المؤسسات القائمة في المجتمعات التقليدية لا تستجيب لعمليات التعبئة السياسية والاجتماعية، وفي ظل غياب مؤسسات أخرى أو أحزاب ذات قواعد جماهيرية ومرتبطة بالجماهير؛ فضلا عن تدني مستويات الوعي الاجتماعي وحضور أيديولوجيات وأفكار تنتمي إلى عصور تاريخية تم تجاوزها. في ظل هذه الظروف يأتي الدين ليكون في المقدمة، ليس باعتباره مؤسسة بمعنى التنظيم الرسمي، ولكن من حيث هو مؤسسة ثقافية ونفسية مترسخة في أذهان الجماهير وفي ثقافتها

ومعاشها . إن أشكال الوعى الدينى ومحتواه وممارساته تتيح فرصة التقاء الناس ببعضها واجتماعهم معاً ، وتتيح أيضا ظهور بعض القادة الدينين بشكل تلقائى وهم ، أى أولئك القادة ، يتبنون بعض الآراء السياسية والاجتماعية من منظور دينى ووفقا للمصالح الطبقية الاقتصادية والسياسية والقومية . والشعوب فى هذه المناطق كانت تعبر عن أهدافها وآمالها القومية والاجتماعية عن طريق الدين ، لأنهم فى هذه المرحلة من التطور لا يمكنهم صياغة متطلباتهم وأهدافهم فى مصطلحات أيديولوجية أخرى خلاف الدين الذى يجمع قطاعات عريضة ومتباينة من السكان ، ومن ثم فإن البحث يجب أن يتجه ليس إلى الدين فى ذاته ، وإنما إلى الشروط المادية الاجتماعية التى هيأت المناخ الملائم لكى يبدو الدين على هذا النحو .

وخلافاً لوجهة النظر التى طرحناها سلفاً يرى الكثيرون (١٦) أن الإسلام كدين تفرد من بين الأديان الأخرى باحتوائه على عوامل أساسية كفلت له القيام بدور تحريرى فى المجتمعات الإسلامية ، وهذه العوامل تمثلت فى كلية الإسلام وشموله ، وقدرته على الهام النضال السياسى وتوجيهه ، والدور القيادى للقيادات الدينية ، ومن ثم يقوم الدين بالإطلاق والدين الإسلامى بالتخصيص بدور إيجابى وفاعل فى حركة تحرير الإنسان من الاستغلال والقهر . وهم يسوقون أمثلة عديدة ليؤكدوا بها على " حقق التاريخى للدور النضالى والقيادى للإسلام موضحين فى هذه الأمثلة أن التحالف بين الإسلام المناضل والصراع من أجل الحرية والعدل هو المسئول عن إنجاز الاستقلال السياسى والتحرر الاجتماعى لمجتمعات عديدة .

وفى تقديرى ، أن هذه التصورات تنطلق من واقع المثالية فى فهمها للدين . فهى تنهض على أساس النظر إلى الدين باعتباره المحرك الأول للمجتمع والتاريخ ، ونحن نرى أن هذا الدور المنسوب إلى الدين ، وأن كان صحيحاً ، إلا أننا ينبغى أن نبحث عنه ليس فى داخل الدين ذاته من حيث هو دين ، وإنما فى الشروط المادية الاجتماعية ومستوى تطورها ودرجة نمو الوعى الاجتماعى بمجمله . فالصراع والنضال لم يبدأ فى عقول الناس ومعتقداتها الدينية ، وإنما فى تناقض مصالحها مع مصالح المستعمر ومصالح مستغليهم من خلفاء المستعمر فى الداخل ، وبالتالى فالمثل التى تبشر بها الأديان

إنما تؤثر فى الجماهير وتتحول إلى قوة مادية تعبئ الجماهير وتنظمها وتحركها للثورة ، فقط إذا ما بدا لهذه الجماهير أن هذه المثل الدينية فى تجسدها الواقعى إنما تؤمن لها إشباع طموحاتها وحاجاتها الدنيوية لا الأخروية . كذلك يمكن القول بان الحركة الدينية السياسية التى تسعى للاستيلاء على السلطة السياسية فى مجتمع ما لا تنجح فى تعبئة وتأسيس قواعدها ما لم تتبن أهدافا سياسية واقتصادية واجتماعية محدده تستهيب للمطالب والمطامح المادية والمعنوية للجماهير صاحبة المصلحة فى التغيير والثورة .

يتضح لنا من هذا العرض لموقف الماركسية من الدين ، أن الأديان فى السياق الماركسى هى ظواهر تاريخية وموضوعية ، تنتمى إلى الوعى الاجتماعى النابع من الوجود الاجتماعى ذاته ، وبالتالى فإن بحث أية ظاهرة متعلقة بالأديان ، إنما يتطلب دراسة الواقع الاجتماعى الذى تخلقت فى رحمه • أى أننا يجب أن نتناولها فى سياقها التاريخى والاجتماعى . فالتكوين الاجتماعى هو أساس فهم الدين بكليته وعلى كافة مستويات وجوده وعيا وممارسة ، حركة وتنظيما فى زمن معين وفى ظل شروط محددة ، وفى ضوء تعيين مواقع ومواقف الأفراد والجماعات والطبقات الحاملة لهذا الدين داخل التكوينات الاجتماعية موضع البحث . الأمر الذى يعنى بالضرورة أن فهم هؤلاء الأفراد والجماعات والطبقات لدينهم ووعيهم وممارساتهم المرتبطة بهذا الدين ، إنما تتأثر حتما بمواقعهم فى البناء الطبقى وبفعل التناقضات القائمة ، وحركة الصراع داخل التكوينات الاجتماعية التى تحويهم .

٣- فرويد والتأويل السيكولوجى للوهم الدينى :

ويعتبر التحليل الذى قدمه فرويد S.Freud لنشأة الدين ووظيفته ، نموذجا للرد السيكولوجى للدين بحسبانه ظاهرة اجتماعية . فالأطروحة التى طورها فرويد حول القيمة الشمولية لعقدة أوديب Oedipal Complex تسمح بإقامة ترابط وثيق بين الكبت الذى تفرضه السلطة الأبوية على الأبناء ، والموضوعة الدينية حول عقدة الذنب والرجاء والتضامن . يقول فرويد إن المجتمع البدائى كان مجتمع التطبيع المحكوم بحاكم قوى الشكيمة ومطلق ، وهو فى نفس مقام الأب . جميع الذكور تحت أمرته وجميع النساء فى حوزته ، الأمر الذى أثار حفيظة الذكور فاتفقوا على قتله وأكله . وكان لهم ما اتفقوا

عليه . ولكنهم عانوا بعد ذلك من ازدواج العاطفة . ففي باطن كراهيتهم للأب تكمن عاطفة حب تجاهه . الأمر الذى أدى بهم إلى الإحساس بالذنب . وفرويد يرد هذا الإحساس بالذنب إلى ما يسميه بعقدة أوديب . وتولد عن هذا الإحساس وهذه العقدة ما يسميه فرويد بالأنا الأعلى وهى نواة تأسيس الدين والضمير الإنسانى ، وذلك بأن أحال الإنسان قوى الطبيعة إلى آلهة من صنع مخيلته هو ومنح هذه الآلهة ، والإله فيما بعد ، خصائص الأب المتمثلة فى القسوة والحنان . وبفضل هذه الأنا الأعلى أصبح الإنسان كائناً أخلاقياً واجتماعياً ، ومع ذلك فهذه الكينونة ضد الإنسان لأنها تتعارض وتحقيق رغباته ، وهو أمر يولد لدى الإنسان الإحساس بعدم الرضا ، بيد أن الدين يقدم له التعزية والسلوى ولكن بلا جدوى . ويخلص فرويد من ذلك إلى أن الدين أما أنه نوع من التسامى تعويضا عن فشل الإنسان فى تحقيق رغبات إنسانية محددة ، أو أنه مخدر ووهم بديل يخترعه الإنسان ويتعلق به لتجاوز الاحباطات العديدة التى يخبرها فى عالم أهم ما يميزه أنه شديد القسوة . ويقوم الدين كتعويض عن الفشل ، وكمسكن يسوغ الوضع القائم ويبرره ويسهم فى تقبل الإنسان لتعاسته وتحقيق انسجامه مع أوضاعه الراهنة .(١٧)

ويشرح فرويد هذه الصفة التخديرية للدين من خلال موازاته بمفهوم الهذيان العصابى ؛ فكما أن العصابى يجد فى المتخيل ما يشبع رغبته وما ينقصه فى عالم الواقع ، فإن الدين أيضا هو عالم وهمى يتولى إشباع رغبة لا يشبعها الواقع المعاش . لكن فرويد يعود ليعمم مثاله فتستحيل الحالة المرضية الفردية إلى حالة جماعية ، ويصبح العصاب الفردى عصابا جماعيا . فمن من بين الوظائف الرئيسة للديانة إعطاء البشر غطاء من الوهم ضد خوفهم من الطبيعة الملغزة والاحباطات التى يواجهونها داخل المجتمع . ويرى فرويد أن الطبقة الدنيا لديها حاجة شديدة للدين لأنها تعانى من الإحباط الغريزى أكثر من الطبقات الحاكمة . وفى النهاية يؤكد فرويد على أن تقدم العلوم السيكولوجية سيجعل البشر أكثر عقلانية ، إذ سيتعلمون كيف يتجاوزون هذه التبعية الطفولية التى أخذت شكل الدين ، إلا أنه لم يكن متفائلاً بشأن انتصار العقل العلمى على الوهم الدينى فى المستقبل القريب .(١٨)

ويؤخذ على هذا الرد السيكولوجي أنه يمثل نوعا من الاختزال النفسي للظاهرة الاجتماعية . فالأديان لا يمكن أن تختزل إلى عصاب محض ، كما أن فرويد يفترض فرضا مستحيلا هو اللاشعور الجمعي الذي يعتمد على مجتمع متجانس لا تناقض فيه ولا فوارق طبقية ، فضلا عن أن مفهوم العصاب ومقولة الإيمان بالكيفية التي طرحها فرويد هي صيغ مجردة وغير مشروطة تاريخيا وتخلو من أية صفة طبقية واجتماعية ، في حين أن الظاهرة النفسية ، حتى في مستوياتها اللاشعورية ، هي جماع ومحصلة للظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأيديولوجية ، أو هي تراكم لهذا كله في الشعور وفي سلوك الجماعات والأفراد .

٤ - دوركايم والوظيفة التكاملية والتضامنية للدين :

وخلافاً لما انتهى إليه " فرويد " ، رأى " دوركايم " E.Durkheim أن الدين ليس ضرباً من الوهم ، وإنما يُعد الدين ، في رأيه ، البداية الحقيقية لكل الثقافات والحضارات. وحاول " دوركايم " أن يقدم في كتاباته المتصلة بالدين (١٩) ، تحليلاً لطبيعة الدين ، ومصادره ، وآثاره ، ووظائفه انطلاقاً من مرجعية سوسيولوجية Sociologism خالصة . وانتهى إلى أن التصورات والرموز الدينية لا يمكن بحال أن تشير إلى أي شيء خارج نطاق الواقع الأخلاقي للمجتمع ، وإنما هي تصورات ورموز مقدسة للنسيج الاجتماعي بكليته الفكرية والمادية ؛ كما أنها عناصر تكوينية تتكون منها بنية المجتمع وهياكله ، وتفرضها وتحتمها طبيعة الحياة الاجتماعية ، وعلى ذلك فإن النظم الاجتماعية تنبثق عن الدين ، والدين بدوره شيء اجتماعي نابع من المجتمع ، وهو ، أي المجتمع ، يعد بكليته المنبع الأصلي والعلة النهائية للخبرة الدينية بكل تنوعاتها .

ويذهب " دوركايم " في بعض نصوصه إلى حد يقرر أن المقدس Sacred ، أو الله ، والمجتمع ليسا سوى شيء واحد . فالمقدس تعبير يشير إلى كل الأشياء التي وضعها الإنسان وتتضمن المعتقدات الدينية ، والطقوس ، والمعبودات ، وكل شيء عرف على الصعيد الاجتماعي بكونه يتطلب معالجة دينية خالصة . وعليه ، يتكون المقدس من كل التصورات الجمعية التي تعبر عن الحقائق المجتمعية ، والأشياء المقدسة لا تتحدد

لا تتحدد بصورة قطعية ونهائية فى كل زمان ومكان ؛ وإنما هى تختلف بالضرورة تبعا لاختلاف الديانات ومستوى تطور المجتمعات الإنسانية .(٢٠)

وتتمحور وظيفة المقدس حول قدرته على استحضار الرهبة والخشوع والخضوع الذى ينطوى بدوره على قوة مُلزمة وجبرية فوق سلوك الأفراد ، فهى تسيطر عليهم ، وتجعلهم يمارسون الطقوس والشعائر الدينية ، ويكون لها فاعلية بالغة فى دعم وتأكيد القيم الأخلاقية لأعضاء المجتمع . ومن ثم يُعد الدين تعبيراً عن اعتماد الإنسان على الحياة الاجتماعية المحيطة به واستسلامه لها ، فالمعتقدات والممارسات التى تشكل النسق الدينى تتجسد فى مجتمع أخلاقى واحد ، وفريد هو المؤسسة الدينية التى تضم كل الذين يرتبطون بهذا الدين أو ذاك ، وهذا النسق الدينى بمعتقداته وممارساته ومؤسساته يوحد بين أفراد المجتمع ، ويحقق بينهم نوعاً من التكامل الأخلاقى ، كما ينظم حياتهم ، ويبعث فيهم الإحساس بالأمن والسعادة ، ويلزمهم ويفرض عليهم اتباع القواعد الدينية والأخلاقية ، ومن ثم فهى تخلق مجتمعاً أخلاقيا يعد فى حد ذاته أيضا شرطاً لنمو الدين . ولذلك يعطى " دوركايم " اهتماماً أساسياً للدين كعامل فعال فى تحقيق التضامن والتماسك الاجتماعى ، باعتباره أحد وسائل الحفاظ على المجتمع وضمان استمراره من خلال قيامه بوظيفته التضامنية والتكاملية ، كمسئول عن التضامن الاجتماعى ، والتكامل القيمى ، والضبط الاجتماعى . أى أنه آليات تعديل وضبط ورقابة ، وفى الوقت ذاته آليات تعدل جملة التوازنات الممكنة لترسيخ التكامل والتماسك والاستقرار الاجتماعى .(٢١)

وفى تقديرى ، أن التحليل الدوركايمى الوظيفى للدين ، وإن كان يعيننا على تعيين وجود الظاهرة الدينية كشىء مستقل عن وعى الأفراد وإرادتهم ، وتمارس نوعاً من القهر والضبط عليهم ؛ إلاّ أنه لا يستطيع أن يعيننا كثيراً على فهم الصراعات التى تنشأ باسم الدين فى المجتمعات التاريخية والمعاصرة . فثمة شواهد تاريخية ومعاصرة تؤكد أن الدين لم يكن ، وفقا للإطار الدوركايمى قوة موحدة وآلية للتضامن تحقق التماسك والاستقرار ، ولكنه ، أى الدين ، كان أيضا قوة مفرقة ومثيرة للنزاع والصراع . فثمة صراعات تاريخية ومعاصرة طبقية ولا طبقية يمكن رصدها بين اتباع الأديان المتباينة ، بل ثمة صراعات ونزاعات بين اتباع الدين الواحد أيضاً . إن الذى يبقى لنا من دوركايم

فـــى هذا المجال هو قيام الدين كآلية للضبط والرقابة ، ولكن يجب فهمها فى إطار انقسام المجتمع إلى طبقات متعارضة ومتناقضة فى مصالحها وأهدافها .[٢١]

٥- ماكس فيبر : الدين وتأسيس التحولات الاجتماعية :

جـــاءت معالجـــة ماكس فيبر Max Webber للظاهرة الدينية[٢٢] على خلاف موقـف دوركـايم ومـــاركس منها . فإذا كان الدين عند دوركايم وسيلة لتأسيس وتأكيد الاستقرار والثبات الاجتماعى ، فهو لدى ماكس فيبر ينطوى على قدرة خلاقة وبناءة فى تزكـية التغيير والتحول الاجتماعى ، بل يُعد وسيلة أساسية من وسائل التغيير والتحديث الاجـــتماعى. ولقد اعتبر ماكس فيبر النظام الدينى منذ البداية متغيرا مستقلا بدأ مع نشأة الوجـــود الاجتماعى ذاته ، ومن ثم فله تطوره المستقل الذى لا يجعل منه انعكاساً لعوامل مادية على نحو ما انتهت إليه الماركسية .

يقـــوم الـــنظام الدينى ، من وجهه نظر فيبر ، فى جميع مراحل التاريخ الإنسانى بدور المتغير المستقل الذى يؤسس التغيير الاجتماعى ، ويقود دائماً إلى التجديد والتحديث باعتباره يمثل فى جميع الأحوال دفعة حضارية تظهر مرحلياً لتفرض تصوراً أكثر تقدماً مـــن الناحية التنظيمية والأخلاقية على الواقع الاجتماعى . ولذلك تعتبر نظرية فيبر حول الدين هى النظرية الرئيسـة التى تنسب ، فى إطار التفكير السوسيولوجى ، دوراً تطورياً أو ديناميا للدين . إلا أن فيبر لم يعالج الجوانب المختلفة للدين بوصفه ظاهرة اجتماعية ، بـــل اكـــتفى بدراسة الأخلاقيات الاقتصادية للدين ، واهتم بشكل أساسى بجانب واحد من جوانب الدين وهو علاقته بالنظام الاقتصادى . ودرس فيبر هذه العلاقة من وجهتى نظر أساسـيتين : الأولى هى تأثير مذاهب دينية معينة على السلوك الاقتصادى ، والثانية هى العلاقـــة بـــين وضـــع الطـــبقات والشرائح الاجتماعية فى النسق الاقتصادى من جهة ، ومعـــتقداتها الدينية من جهة أخرى . وانتهى فيبر إلى تقرير أن الأخلاق البروتستانتية ، وخاصة أفكارها الكالفينية Calvinism بما تنطوى عليه من دعوة للفكر الحر ، والفردية ، والتأكـيد على الصلة المباشرة بين الإنسان والعالم ، والتأكيد على الرشد والعقلانية ؛ هى العامل الأساسى المولد للنظام الرأسمالى ؛ فالعناصر التى تنطوى عليها الكالفينية كانت ،

فى رأيه ، مصدراً من مصادر الإلهام الحقيقى لنشأة النظام الرأسمالى ، حيث شكلت نسقاً قيمياً يحكم ويضبط حركة التفاعل فى النظام الرأسمالى .(٢٣)

وتجـدر الإشارة هنا إلى أن تعاليم فيبر التى كانت تؤكد على الفعالية الاجتماعية للـتجربة الدينية ، وعلى الصلة الوثيقة والتأثير الذى تحدثه التصورات الدينية عن العالم والوجـود فى السلوك الاقتصادى للمجتمعات الإنسانية ؛ قد فسرت ، مع الأسف ، وكأن المعـتقدات والممارسـات الدينـية هى وحدها التى تشكل المبدأ التفسيرى الملائم لتكون المؤسسـات الاقتصادية الحديثة وعملها ، إلى حد الزعم بأن فيبر حاول أن يفسر السلوك الاقتصـادى تفسيراً دينياً ، وهو زعم غير صحيح تماماً ، لأن فيبر حاول فى هذا السياق التأكيد على قضيتين أساسيتين ، الأولى ترى أن سلوك الأفراد فى مختلف المجتمعات يتم فهمه فى إطار رؤيتهم الكونية العامة وتصورهم العام للوجود ، وتعد المعتقدات الدينية هنا مكوناً مهماً وأساسياً من مكونات هذه الرؤى الكونية وهى بدورها تؤثر فى سلوك الأفراد والجماعـات بمـا فى ذلك سلوكهم الاقتصادى . أما القضية الثانية ، فهى أن التصورات الدينـية هـى بالفعل إحدى محددات السلوك الاقتصادى ، وبالتالى فهى من بين محددات واشتراطات تغيير هذا السلوك .(٢٤)

إن فيـبر لم يقل أبداً أن الإصلاح الدينى الكالفينى كان سبب التوسع الرأسمالى فى الغـرب المسـيحى ، وما يكشف عنه تحليل فيبر فى حده الأدنى هو التطابق بين أخلاق الكالفينـية وروح الرأسمالية الحديثة . وعليه فالأخلاق الكالفينية ليست أبداً السبب الكافى للـتطور الرأسمالى . فإذا كان من الصحيح أن الرأسمالية نشأت فى البلاد التى تشيع فيها البروتسـتانتية قـبل نشأتها فى البلاد الكاثوليكية ؛ فصحيح أيضاً أن الرأسمالية ، كنظام اقتصـادى حديـث ، لـم تنشـأ من قراءة الأناجيل ومؤلفات لوثر M.Luther وكالفن J.calvin ، وذلك لأن الالتزام بالأخلاق الكالفينية وحدها ليس سبباً كافياً أو مبدأ تفسيرياً ملائمـاً لنشـأه الـنظام الرأسمالى وتكون مؤسساته الحديثة وعملها ، وإنما ثمة متغيرات بنائية ، مادية وتاريخية ، تفسر لنا نشأه الراسمالية كنظام اقتصادى اجتماعى .

٦- الوظيفيون المحدثون : الدين وخلق التكامل الوظيفى :

يدين المدخل الوظيفى The Functional Approach بالكثير لأعمال كل من دوركايم ، وماكس فيبر ، ومالينوفسكى ، ورادكليف براون ، وعلى وجه الخصوص فى التأكيد على الوظائف الاجتماعية الضبطية والتكاملية للدين داخل المجتمع الإنسانى . فالهدف الرئيسى للنظام الدينى فى المجتمع هو خلق التكامل الوظيفى وتدعيمه بالنظر إلى أن وظيفة المعتقدات والطقوس والتنظيمات الدينية هى خلق التضامن والتكامل الاجتماعى ، وأن ما نستشعره من قهر وجزاء دينى يشكل فى حقيقة الأمر جوهر إحساسنا بالقيم والاتجاهات الضابطة والحاكمة ، وهذا الإحساس يفرض وجوده علينا ، ومن شأن غيابه أن يخلق حالة من اللامبالاة وسوء التنظيم والفوضى ، ويحطم الوحدة الداخلية للمجتمع .(٢٥)

ولقد تأثرت أغلب البحوث المعاصرة فى سوسيولوجيا الدين بهذا الفهم الوظيفى حيث تم التركيز على وظيفة الدين إلى حد إهمال الجوانب اللاوظيفية والبدائل الأخرى . فمحور الاهتمام أصبح يدور حول العلاقة الوظيفية بين القيم الدينية والنظام الاجتماعى ، وإن شئنا الدقة النظر إلى الدين فى أبعاده الوظيفية ، ومدى تأثيره فى نسق العلاقات الاجتماعية ككل . وبهذا المعنى يعد الدين مستوى من مستويات الحياة الاجتماعية ، وهو أيضا إحدى آليات تفعيل المجتمع واشتغاله ، وهو يؤدى جملة من الوظائف . ومن ثم كان السؤال الأساسى فى سياق الفهم الوظيفى للدين هو : ما الوظائف ، الظاهرة والكامنة ، للمعتقدات الدينية فى الحفاظ على توازن واستقرار النسق الاجتماعى ككل .(٢٦)

ويذهب بارسونز فى مقال مهم له بعنوان " المسيحية والمجتمع الصناعى الحديث " إلى أن استيعاب الأفراد واستدماجهم للقيم الدينية يسهم فى تدعيم تكامل البناء الاجتماعى ، ومن ثم يعد الدين سنداً وظيفياً مهماً فى مواجهة التفكك الاجتماعى ، فضلا عن أنه يشبع حاجة أساسية من حاجات المجتمع (٢٧). فمعلوم أنه مهما تقدمت المجتمعات فإن الوجود الإنسانى يبقى دوماً متسماً بالمحدودية والتلاشى والزوال وهذه الوضعية تولد لدى الإنسان الشعور بالإحباط وخيبة الأمل والوحدة والأسى . وفى هذا السياق يقدم الدين جملة من الوظائف لعل من أهمها ما يلى : (٢٨)

١- إن تذكير الدين للناس بآفاق الحياة بعد الموت من شأنه أن يوفر لهم العون والسلوى والمواساة والمصالحة ، الأمر الذى يجعلهم قادرين على تحمل الخيبة والأسى والحيرة ويحول بينهم وبين اليأس من القيم والأهداف الدنيوية الراهنة . فتأكيد الدين على تجاوز الوضع الدنيوى الراهن ووجود حياة أخرى ، ربما أهم من الحياة الدنيا ، يوفر نوعاً من القبول والمصالحة بين الإنسان وواقعه ، وبين الوجود القائم وما ينبغى أن يكون ، بين الواقع المعاش ، والمأمول الذى يتطلع إليه .

٢- يقدم الدين علاقة علوية مجاوزة ترنسندنتاليه Transcendent بالمفهوم الكانطى ، وذلك من خلال الإيمان بالله والغيب والطقوس الدينية . ومن ثم يوفر أساسا وجدانيا يحقق أمن الإنسان ويؤكد هويته بالرغم من التقلبات والتحولات والمفارقات الكبرى التى تعترض مصيره ووجوده . وهذا الأساس الوجدانى القائم على التجاوز والتسامى هو الذى يمنح الإنسان إمكانات التوازن ، ويجعله قادراً على الشعور بأبعاده الإنسانية والاجتماعية .

٣- يؤكد الدين على تقديس نظام القيم والمعايير للمجتمع وبذلك يضمن تحقيق أهداف الجماعة الاجتماعية متجاوزا لرغبات الفرد الضيقة ، كما يضمن تحقيق الانضباط الجمعى على حساب اندفاعية الفرد ، وهو بذلك يضفى مشروعية على توزيع الوظائف والفرص السائدة فى المجتمع . وطالما أن جميع المجتمعات التاريخية والمعاصرة لا تخلو من أشكال التمرد والانحراف كان لابد من إيجاد طرق ناجحة لإدارة المشاكل الاجتماعية والنفسية التى تنجم عنها . وتنهض المؤسسات الدينية بدور أساسى فى استيعاب هذه الظواهر ، وبالتالى تسهم فى ممارسة الرقابة الاجتماعية . والرقابة بكل أشكالها ومختلف مظاهرها ، وتعمل على توفير انضباط الأفراد وتحقيق الحد الأقصى من الامتثال والخضوع لقيم ومعايير المجتمع .

٤- يؤدى الدين جملة من الوظائف الإنتمائية المهمة ، إذ أنه يعين إدراك الناس لطبيعتهم ، ويوضح علاقة الإنسان بنفسه وبمن حوله ، ويقدم إجابات نهائية ومطلقة عن كثير من الأسئلة التى يطرحها كل من الفرد والجماعة ، كما يقدم الدين للإنسان الشعور بالانتماء إلى الماضى البعيد وإلى المستقبل اللانهائى . فهو من جهة يجذر الإنسان

ويمـــنحه تاريخـــية تكـــاد تكون أزلية ، فيشعر بأن له إرث كبير وجذور ضاربة فى أعمـــاق الـــتاريخ . ويمـــنحه مـــن جهة أخرى جملة من الآفاق المستقبلية التى توفر اللامحدودية فى طموحاته وتطلعاته كفرد وكإنسان . وهذا الدور الذى ينهض به الدين فـــى هذا المجال يعد مهما للغاية فى زمن لعل أهم ما يميزه هو التغيرات الاجتماعية المتسارعة .

يقـــوم الدين إذن من المنظار الوظيفى بربط الفرد بالجماعة الاجتماعية ، ويقدم له العـــون الروحى عند الإحساس بالضياع ، والسلوى عندما تنتابه خيبة الأمل ، فهو بمثابة آلـــيات تعديل جملة التوازنات الممكنة بين الفرد وذاته أولاً ، وبين الفرد وجماعته ثانياً . كمـــا أن هذه الآليات تراقب وتضبط وظائف الفرد الاجتماعية ووضعيته كإنسان وتجعله يـــرجح ويقـــدم الأهداف الاجتماعية على نزوعاته الفردية ، وذلك لما يجده فى الدين من إمكانات ترفع معنوياته وتدعم شعوره بالإنتماء .

علـــى أن روبـــرت ميرتون Merton لم يخف استياؤه من هذا التفسير الوظيفى المتطرف للدين ، ذلك أن الدين وإن كان وسيلة لتحقيق التضامن والتماسك الاجتماعى بين أفراد المجتمع وحفظ توازنه وتحقيق استقراره ومن ثم يقوم بدور وظيفى فى هذا المجال ؛ إلا أن الإنسانية عبر تاريخها قد شهدت حروباً وصراعات مدمرة باسم الدين ومن أجله ، وبالـــتالى فهـــذا الـــدور قـــد يدخل ضمن المعوقات الوظيفية للدين . ومهما يكن من أمر الاخـــتلاف بيـــن بارســـونز وميرتون فيما يتعلق بالدور الوظيفى للدين فى تدعيم النظام الاجـــتماعى القـــائم ، إلا أن الاثنين يتفقان فى نهاية الأمر على أن الدين يمثل قوة بالغة الأهمية فى تحقيق التكامل الاجتماعى .(٢٩)

وبالـــرغم مـــن أن الدين ينهض بدور مهم فى المحافظة على النظام الاجتماعى ، ومـــن ثـــم يؤدى وظيفة مهمة فى هذا المجال ، إلا أن هذا التفسير الوظيفى لموقع الدين داخـــل المجتمع هو تفسير ميكانيكى بالأساس ، ولا يفسر إلا الأشياء الظاهرة التى يمكنها التعبير عن نفسها تاركاً العناصر الخفية والوظائف السلبية للدين دون تفسير . وبإمكاننا ، ودون إنكار للأدوار الإيجابية للدين والتى أقرتها الوظيفية ، أن نذكر بعضاً من الوظائف السلبية للدين ، والتى قد تكون ظاهرة أو كامنة فى المجتمع : (٣٠)

١- يقدم الدين أنساقاً قيمية وأنماطاً سلوكية للجماعات الفقيرة وغير المحظوظة ، والتي لا مصلحة تربطها بالنظام القائم ، مما يجعل من الدين عاملاً مهماً في المحافظة على الوضع الراهن ، ويعمل على منع قوى الاحتجاج والتمرد من التطور لتصبح قوى للتغيير الثوري . أي أن الدين يعقم قوى الاحتجاج والتمرد ويحول دون تطورها ونضجها لأن تصبح قوى تغييرية شاملة ، وقد تكون أساسية وضرورية في مرحلة تاريخية معينة من تطور المجتمع . وهنا يمكن أن تصدق المقولة الماركسية حول الدين كأفيون للشعوب وكجملة من المنظومات العقيدية والقيمية والسلوكية التي تجهض الصراع الاجتماعي ، أو تجرفه بعيداً عن مساره الحقيقي ، أو تمنعه وتحبط قوى التجديد والثورة .

٢- تنزع السلطات الدينية إلى تقديس الآراء الظرفية والمواقف المحلية وإضفاء الاحترام والتوقير للتصورات والمواقف الآنية إلى حد الوقوف في وجه أي تطور في مجال المعرفة الإنسانية بصفة عامة ، مما يدفع بالدين كنظام قيم وكمؤسسات إلى التصدي لعمليات التحول الكبرى في إطار معرفة الطبيعة والتحكم الإنساني فيها ، فالصراع الطويل بين الدين والعلم ، والذي وجد في محاكمة جاليليو وتجريم القول بدوران الأرض حول الشمس ، يشكل مثالاً نموذجياً لهذا النوع من لا وظيفة الدين . فالمؤسسات الدينية تخلق نوعاً من السلطة التي تجهض أي محاولة وأي فعل يهدف إلى تغيير الواقع الراهن وتجاوزه ، ومن ثم تصبح عنصر ثبات يحول دون التقدم الفكري في كثير من المجالات المعرفية بما في ذلك المعرفة الدينية ذاتها .

٣- وفيما يتعلق بالوظيفة الإنتمائية للدين ، فإن الديانة تعني أيضاً بالنسبة للفرد والجماعة نوعاً من الولاء والانتماء ، وهو ولاء وانتماء قد يتناقض مع هويات أخرى اجتماعية وسياسية تتطلبها الوضعيات الجديدة التي يجد الناس أنفسهم فيها . ذلك أن التركيبة المجتمعية لا تقوم بالضرورة على هوية دينية ، وهي إذا كانت كذلك في مجتمع ما ، فبإمكانها أن تقوم على هوية اثنية أو عرقية أو ثقافية في مجتمع آخر . إن الزعم بأن الدين هوية ووطن وجنسية ، وخاصة داخل المجتمعات متعددة الأديان ، قد يصبح في ظل ظروف اجتماعية وتاريخية محددة عامل تقسيم وتشرذم ، بل قد يدفع إلى

صـــراعات وحروب أهلية بالغة الخطورة تهدد وحدة المجتمع الواحد ككيان حضارى وسياسى .

إن المقـــبول فـــى الوظيفية هو تأكيدها على أن الدين يعد مكوناً أساسياً ومهماً من ثقافـــة المجـــتمع ، وحيـــث تقدم القيم والاعتقادات والممارسات الدينية أنماطاً من التفكير والســـلوك التى يتفاعل وينتظم فيها الأفراد من خلال تفاعلاتهم الاجتماعية . إلا أن غير المقـــبول فـــى هـــذا الفهم الوظيفى للدين هو افتقاد البُعد الطبقى والتاريخى . فمعلوم أن الطـــبقات المســـيطرة اقتصادياً والسائدة سياسياً فى المجتمع وبحكم سيطرتها على أجهزة الدولة الأيديولوجية هى التى تحدد بناء وشكل نسق الاعتقاد الدينى وتقوم بتوظيفه بالكيفية الـــتى تدعم النظام الاجتماعى الذى يتفق ومصالحها ، وبالتالى فإن وظائف الدين تفهم فى إطـــار نمـــط المجـــتمع ، ومســـتوى تطوره التاريخى ، والعلاقات الاجتماعية والصراع الاجتماعى بين الطبقات والقوى الاجتماعية المتباينة فى مصالحها وأهدافها . وهذا التحديد هـــو الـــذى يمكننا من رؤية الوظائف الحقيقية للدين ، وكيف ينهض كعامل مساعد على تماســـك المجـــتمع وتوازنه ، أو كعامل مثير ومحفز للصراع والتغيير ، ولصالح مَنْ فى المجـــتمع تكون هذه الوظائف المتباينة فى غاياتها وأهدافها. وهذا التحديد هو الذى يمكننا من رؤية الوظائف الحقيقية للدين .

إن قـــراءة الـــنظريات والمداخـــل النظرية التى قدمها كل من ماركس ودوركايم .. وفرويد وفيبر والوظيفيين إجمالا ، تكشف عن مواقف متباينة حول أصول الدين وفاعليته وجـــدواه وعلاقـــته بالبناء الاجتماعى والأدوار والوظائف التى ينهض بها . وهذا التباين والاختلاف مردوده إلى مفارقة موضوعية لازمت الديانات كمنظومات فكرية وكمؤسسات فعلـــية . فـــثمة شواهد تاريخية تدل على أن الديانات على تنوعها وتباينها قد تمثل بعض أقـــوى المرتكـــزات للأنظمـــة الموجودة على الصعيد الفكرى والمؤسسى ، كما أن هناك شـــواهد تاريخية أيضاً تؤكد أن الديانات قادرة فى الوقت نفسه على تغذية روح الاحتجاج والـــتمرد والـــثورة على الوضع القائم بأشكاله المختلفة . أى أن الظاهرة الدينية يمكن أن تمـــثل إحدى آليات النظام السائد فتثبته وترسخ أركانه ، وربما تضفى عليه شرعية البقاء والدوام ، كما يمكن أن تكون ركيزة للتغير وتجاوز ما هو كائن .

وفي تقديري ، أن المواقف المتباينة من الظاهرة الدينية على نحو ما جاءت سلفاً ليست مردودة فحسب إلى طبيعة الظاهرة الدينية والأشكال التاريخية المختلفة لوجودها على المستويين الفكري والمؤسسي ، وإنما يمكن رد هذا التباين أيضاً إلى طبيعة الفهم النظري الذي يتم من خلاله تناول الدين كظاهرة اجتماعية وإنسانية ، بحيث أننا يمكن أن نميز بين فهم مثالي للدين وآخر مادي .

إن الفهم المثالي يعتمد الدين مدخلاً لفهم المجتمع بكليته . وفي رأي أصحاب هذا الفهم المثالي، دوركايم وفيبر والوظيفيين ، أن الدين يصوغ المجتمع في صورته فهو يطبع ممارسات البشر ومؤسساتهم بطابعه الخاص ، وينهض بدور أساسي ، بل ومطلق في تشكيل حياتهم وتوجيهها. وفي هذا السياق يتم إحالة الدين إلى كل مطلق له الأولوية على غيره من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية الأخرى . وفي أحيان أخرى يتم النظر إلى الدين ، ليس باعتباره عاملاً أيديولوجياً له الأولوية على غيره فحسب ، بل هو الكل ، أو به وحده يتماسك الكل الاجتماعي وينضبط ، ولهذا قيل عنه أنه الضامن لبقاء الكل الاجتماعي واستمراره واستقراره ، أو هو المحرك الأول والمبدأ التفسيري للحركة التاريخية الاجتماعية للكل ، الاجتماعي في ماضيه وحاضره .

وخلافاً لهذا الفهم المثالي ، كان الفهم المادي التاريخي للدين ، فنقطة البداية ، كما يقول مهدي عامل [٣١] ، ليست هي الدين ، لأن الدين ليس سوى عاملاً أيديولوجياً من جملة عوامل إيدولوجية أخرى تشكل بنية المجتمع الأيديولوجية والتي تتمفصل مع بنيات أخرى اقتصادية وسياسية لتشكل في مجموعها الكل الاجتماعي . وهذه العوامل والبنيات متماسكة في علاقات تختلف أشكال ترابطها وتمفصلها باختلاف الشروط التاريخية لهذا الكل الاجتماعي . وثمة فارق جذري بين أن يكون الدين هو هذا الكل ، وبين أن يكون في هذا الكل الاجتماعي عاملاً قد يلعب ، في شروط محددة دورا يظهره بمظهر المحرك الأول لأسباب يجب البحث عنها ليس في الدين بما هو دين ، بل في بنية هذا الكل الاجتماعي وفي الشكل التاريخي الخاص بترابط عناصره وتمفصلها في شبكة واحدة من العلاقات المعقدة ومن موقعه المحدد فيها . والدين هنا يعد انبثاقاً من الواقع

الاقتصـــادى والسياسى التاريخي المعقد للكل الاجتماعى وهو يتطور بتطور الكل ويؤدى وظائف متباينة تلبى حاجات بعينها .

ثالثا – التوظيف والاستخدام المتناقض للدين فى الصراع الاجتماعى / السياسى :

اتساقا مع هذا الفهم الذى قدمناه للدين ، فإننا عندما ننظر إلى التنوع والتباين الذى توجـد علـيه صـورة الوعى الدينى كأحد أشكال الوعى الاجتماعى ، ثم مظاهر تجليات وممارسات هذا الوعى داخل الكل الاجتماعى، فأننا يجب أن نرد هذا التنوع والتباين ليس إلـى الدين ذاته ، وإنما إلى تباين الأنماط الإنتاجية وتباين التكوينات الطبقية الحاملة لهذا الوعـى الديـنى كـل حسب موقعها فى الخريطة الطبقية للمجتمع . فهذه الطبقات بحكم تناقض مصالحها وأهدافها ومشروعاتها الاجتماعية التى تجسد هذه المصالح والأهداف ، قـد تسعى إلى إكساب هذه المشروعات طابعاً دينياً يضفى عليها المشروعية والقداسة فى ظل ظروف تاريخية محددة . وهذا هو ما دفع بالدين ليكون فى قلب الصراعات السياسية الاجتماعـية . وبعبارة أخرى ، صار الدين عبر التاريخ البشرى الإطار والشكل الذى قد تتخذه وتتسلح به الطبقات فى صراعاتها السياسية الاجتماعية وبهذا يكون الدين فى طابعه الأيديولوجى السياسى ، كأحد مكونات البنية الفوقية ، علاقة اجتماعية صراعية .

وتـاريخ الأديــان ذاتها يدعم هذا التصور الذى نطرحه هنا فمنذ معركة اخناتون الدينية الأجتماعية ، وصولا إلى الصراعات السياسية الاجتماعية التى تتخذ شكلا دينيا فى عصـرنا الراهـن ، كان الدين ولا يزال مجالا للصراع الاجتماعى والسياسى تتسلح به الطبقات الاجتماعية والكيانات السياسية المتصارعة ..فلم تنفصل الممارسات السياسية لهذه الطبـقات والكيانات فى أغلب الأحيان عن رؤى وأشكال وعيها الدينى . وإنما كان دائما الأثنان وجهين لعملة واحدة هى الصراع الاجتماعى المحتدم بين هذه الطبقات أو الكيانات السياســية ، حيـث تـتخذ السياســة مـن الدين عمقاً ذاتياً وسنداً روحياً وجدانياً أخلاقياً لأيديولوجيــتها السياسية والاجتماعية التى تسعى إلى تسييدها ، والدين من ناحية أخرى ، يـتخذ مـن السياســة وسيلة لنشر كلمته وارتفاع سلطانه . والتاريخ حافل بأمثلة عديدة للارتباط بين السياسى والدينى أو بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية .[٣٢]

لقد استخدم الدين في التاريخ الإنساني لأغراض عدة ومتناقضة ، استخدمته الدول والطبقات الحاكمة ، والأحزاب . والحركات والمؤسسات والجماعات والأفراد لمصالحها الخاصة ، وقد كان ذلك بتأويل الدين ونصوصه حسب الأهواء الخاصة بكل فريق ، فيتم التشديد على بعض النصوص الدينية خارج محتواها التاريخي ، وإهمال بعضها الآخر في عملية انتقاء واختيار مغرضة ، وعن طريق التأثير في عواطف المؤمنين ووجداناتهم ، وفي بلورة وتشكيل وعيهم وحياتهم برمتها . إن النظم الحاكمة عبر مؤسساتها الإيديولوجية ، والناس كطبقات وأفراد ، كل هؤلاء يقومون بتفسير الدين وتأويله بالنظر إلى مصالحهم وحسب حاجاتهم وفي ضوء مفاهيم محددة تتباين بتباين ظروفهم المادية الاجتماعية ، ومن ثم تأتي هذه التفسيرات والتأويلات متنوعة ومتناقضة . ويطلق على هذه العملية أدلجة الدين Ideoligsátion of Religion ، حيث يتم صياغة الدين بلغة قيم ومعايير النظام الاجتماعي السياسي ، أو اعتماد الدين كإطار أيديولوجي مرجعي في الصراع الطبقي والسياسي الذي تخوضه جماعات طبقية وقوى سياسية تتناقض مصالحها مع هذا النظام ، حيث تلجأ هذه الجماعات والقوى إلى تقرير ظلم النظام أو انحرافه عن صحيح الدين واثبات إيمانهم والتزامهم بالعقيدة الدينية ، وبأحقيتهم في محاسبة النظام القائم ومحاكمته ، والخروج عليه وقلبه وتأسيس نظام جديد يتفق وصحيح الدين . وخلال عمليات الأدلجة هذه تتم إحالة الدين من المطلق إلى النسبي علياً على المستويين الفكري والمؤسسي بُعداً أيديولوجياً وفعالية وظيفية .(٣٣)

وإذا كانت السلطة السياسية هي العنصر الحاسم في إنتاج وإعادة إنتاج الوعي الاجتماعي بكل أشكاله ومستوياته بحكم سيطرتها أو امتلاكها للأجهزة الأيديولوجية ، سواء كانت مؤسسات دينية ، أو تعليمية وتربوية ، أو إعلامية ... ، فإنها تقوم أيضاً بدور مهم ورئيسي في صياغة الوعي الديني بشكل يستجيب لمصالحها ، ويكون انعكاساً لهذه المصالح . ويعني هذا في التحليل النهائي أن ميزان القوى المسيطرة في المجتمع هو الذي يفرض شكل الوعي الديني المسيطر ويحدد هويته ، وهو أيضاً الذي يفرض شكلاً محدداً لقراءة النصوص الدينية ومن ثم تفسير هذه النصوص أو تأويلها على نحو بعينه .(٣٤)

ما الذى يعنيه هذا الفهم والتحديد السابق لموقع الدين فى الصراع الاجتماعى / السياسى ؟

إنه يعنى بالتحديد أن التأويلات المتباينة لأى نص دينى تجعل من الدين ، والنص الدينـى ذاته ، معركة اجتماعية وسياسية بالأساس ولا يمكن بحال ردها إلى معركة بين الإيمـان والإلحـاد ، أو بيـن قـوى التوحيد وقوى الشرك ، أو بين حزب الله وحزب الشـيطان ، أو بيـن قوى الخير وقوى الشر بالمفهوم الدينى ، أو بين دار الإسلام ودار الكفر ، أو بين الحاكمية الإلهية وحاكمية البشر مغتصبى الحاكمية ومدعى الربوبية ... ، كما يزعم البعض أو يتوهمون أحياناً . ذلك أن المعركة هى بالأساس معركة ذات مفردات اجتماعـية وسياسـية واقتصـادية تتحول خلالها النصوص الدينية إلى حياة يومية وواقع معـاش ، وصـراع حقيقى حول طبيعة النظام الاقتصادى الاجتماعي والسلطة السياسية ويتمحور هذا الصراع وهذه المعركة حول تحرير البشر من كل أوضاع وممارسات الظلم والقهـر والاسـتبداد والاسـتغلال والـتمايز ، أو الإبقاء على هذه الأوضاع ودوام هذه الممارسات .

وفـى هـذا السياق يتعين على الباحث أن يتوجه بشكل مباشر وفورى إلى قضايا الحـرية والتنوع والمشاركة ، والعدل فى مقابل الاستبداد والقهر والاستغلال ، أو السعى إلـى تكـريس واستمرار وبقاء أوضاع وممارسات ظالمة وغير إنسانية للبشر على كل مستويات وجودهم . وليس إلى قضايا الإيمان والإلحاد ومصاحباتها . أى أننا نكون بصدد بحث وضع الدين ووظائفه فى عمليات الصراع الاجتماعي السياسي بين القوى الاجتماعية والسياسية التى تناضل من أجل حياة إنسانية حرة وعادلة . ويعنى هذا ، بعبارة أخرى ، أن هـذا الصـراع يـترك آثـاره بالضرورة على النص الدينى ويعطيه تأويلات متعددة ومتبايـنة؛ فيكون عقيدة للظالمين بقدر ما يكون فى الوقت نفسه عقيدة للقوى الاجتماعية والسياسية التى تحارب الظلم والظالمين .

وبإمكانـنا أن نحـدد ثلاثـة أشكال أو استخدامات أساسية ، تاريخية ومعاصرة ، لاستعمال وتوظيف الدين بكل مشتملاته كأدوات فى الصراع الاجتماعى / السياسى ، وأن نقـوم بوصف هذه الأشكال والاستخدامات فى إطار بحث علاقة الدين بالمجتمع والطبقات الاجتماعية .[٣٥]

يتعين **الشكل الأول** فى استخدام الدين كأداة سيطرة من قبل الطبقات الحاكمة . فشأن كل مجتمع طبقى ، تتحكم الطبقة الحاكمة ، أو التحالف الطبقى الحاكم والمسيطر ، فى كل من وسائل الإنتاج المادى والفكرى معاً ، ويمكنها من خلال السيطرة على وسائل الإنتاج الفكرى والمادى أن تباشر مهمة إنتاج وتشكيل الأفكار والمعتقدات التى تخدم مصالحها ، وتدعـم دوام استمرارية سيطرتها . وبفضل شدة وكثافة طرح هذه الأفكار والمعتقدات فى المجتمع ، من خلال أجهزة الدولة الأيديولوجية ، فإن هذه الأفكار والمعتقدات تتغلغل فى وعـى الطـبقات الخاضـعة وتؤثـر فيها إلى الحد الذى لا ترى فيه هذه الطبقات الواقع الاجـتماعى بكل مشتملاته ، ولا تخبره ، إلا فى سياق مفاهيم وتصورات الطبقة الحاكمة أو التحالف الطبقى الحاكم . وتصبح الوظيفة الأساسية لهذه الأفكار والمعتقدات هى العمل على إدماج باقى طبقات المجتمع داخل النظام الاجتماعى القائم ، ليس هذا فحسب ، وإنما العمل على إعاقة عمليات تبلور ونضج وعى هذه الطبقات بأوضاعها ومصالحها وتناقض هـذه المصـالح مع مصالح الطبقة المسيطرة ، أو التحالف الطبقى المسيطر . وفى هذا السـياق تدعـم الأفكار والممارسات الدينية الرسمية السلطة السياسية بإضفاء المصداقية والمشروعية الروحية والأخلاقية عليها ، وتبرير ممارسات هذه السلطة ، كما تعمل على إعادة إنتاج أيديولوجيتها مستندة فى ذلك إلى تأويل خاص للنصوص الدينية ، والتأكيد على التمسـك الحرفى بالنص الدينى . إن مهمة الدين والمؤسسات الدينية الرسمية تتمثل أساساً هـنا فـى العمـل بـدأب على ترسيخ تقديس أنساق القيم والمعايير السائدة والتى تضمن بالضـرورة بقاء ودوام علاقات السيطرة الاقتصادية والسياسية ، كما تضمن الانضباط ، وتضـفى الشـرعية على توزيع فرص الحياة ، وتساهم المؤسسات والسلطات الدينية فى ممارسة الرقابة الاجتماعية وتوفير انضباط البشر وانصياعهم وخضوعهم وامتثالهم للقيم والمعايير السائدة .

والشكل الثانى ، هو استعمال الدين كأداة مصالحة مع الواقع ، حيث تلجأ الطبقات الفقيرة والمعدمة والعاجزة ، فى ظل ظروف تاريخية محددة ، إلى الدين فتستخدمه بقصد أو بدون قصد كأداة مصالحة مع واقعها البائس ، وتدعو إلى قبول الوضع القائم مهما كان جائـراً وغير عادل . وتكون الممارسة الدينية هنا معبرة عن الشعور بالعزاء عن الشقاء

الأرضي والدنيوي أملاً في السعادة الأخروية (٣٦). ويرى عبد الباقي الهرماسي أن الدين هنا يقدم انساقا من القيم وأنماطا من السلوك لتلك الطبقات التي تهدف إلى المحافظة على الوضع الراهن ، ومنع ظهور قوى الاحتجاج أو تطورها . أي أن الدين يعقم قوى الاحتجاج ويحول دون تطورها ونضجها لتصبح قوى تغييريه شاملة ، وفي هذا المعنى بالذات يمكن أن تصدق المقولة الماركسية حول الديانة كأفيون للشعوب ، وكجملة من المنظومات القيمية والعقائدية التي تمنع قيام الصراع البناء ، وتقوم بإحباط قوي التجديد والثورة ، وتنهض المؤسسات الدينية هنا بدور يستند إلى سلطتها الدينية لإجهاض أي محاولة لتغيير الواقع الراهن وذلك بالترويج للقيم والسلوكيات التي تقيم مصالحة بين الجماهير وواقعها الذي يتسم بالظلم وغياب العدل وفقدان الحرية .(٤٧)

أما **الشكل الثالث** من الممارسات الدينية السياسية ، فهو استخدام الدين كأداة للتحريض والتمرد وإعلان الثورة على الأوضاع الظالمة والمستبدة ، حيث يكون السعى إلى تغيير هذه الأوضاع استنادا إلى تأويل ثوري للنص الديني ، وفهم موضوعي للأوضاع السائدة لأجل قلبها لصالح أولئك المتضررين من بقائها على ما هي عليه .(٣٨)

ونحن نلحظ من هذه الاستعمالات الثلاثة للدين ، أو الممارسات السياسية للدين ، أن الدين الواحد تتعدد تأويلاته لدى معتنقيه داخل المجتمع الواحد . وتكون هذه التأويلات مختلفة باختلاف أصحابها ووضعياتهم الاجتماعية ، ومواقعهم في علاقات الإنتاج والملكية ، ومواقعهم في حقل الصراعات الطبقية الاجتماعية والسياسية . ففي المجتمعات التي يعتمد بناؤها الطبقي على الدين إلى حد كبير في تدعيم استقراره وترسيخه ، نجد أن المعتقدات الدينية تمثل بالنسبة لأفراد الطبقة الدنيا قدسية وأهمية خاصة ، من حيث أنها تزودهم بنسق بديل من المعاني قادر على تفسير التفاوت الاجتماعي والحد من الرغبات المادية والاجتماعية لهذه الطبقة بما يحقق تكاملها واندماجها مع البناء الطبقي . والدين ينهض بدور أساسي في إقناع أفراد هذه الطبقة بقبول حظوظهم الاقتصادية بما يدعم ارتباطهم بالنسق القيمي المسيطر ، والذي يعتبر دين السلطة أحد مكوناته الأساسية ، أو حيث يقوم كوسيلة من الوسائل الحاسمة للضبط الاجتماعي بتسويغ الفقر بحسبانه طريقا لحياة أفضل في عالم آخر ؛ فضلاً عن قيامه بإضفاء الشرعية على النظام القائم ،

وامتيازات الطبقة المسيطرة اقتصاديا وسياسيا ، وتبرير الطبقية بإدعاء أنها ظاهرة نشأت واستمرت بإرادة إلهية ، ومن ثم فنحن لا نملك حيالها حولا ولا قوة ، أو حتى ترجيه النقد إليها ، لأنها أمر شرعي وناموس إلهي ثابت من نواميس الكون والحياة التي صنعها الله بإرداته ولا ينبغي للبشر الاعتراض عليها وهم لا يملكون حق تغيرها.

وتكمن خصوصية النص الديني في قبوله لكل هذه التأويلات والاستخدامات المتعددة والمتباينة ، وهذا يدفعنا إلى القول بأنه يستحيل على أي سلطة كانت أن تدعى وحدها احتكار النص الديني لحسابها الخاص أو استيعابه بشكل كامل لمصالحها . يعنى هذا ، وكما أشار مهدى عامل [٣٩] ، إن الدين هو علاقة اجتماعية ، يختلف وجوده وشكل هذا الوجود باختلاف هذه العلاقة . وفي هذه العلاقة نجد تفسيراً لتيارات الدين الواحد وقراءاته وتأويلاته المتباينة . لذلك نجد أن دين الحاكمين غير دين المحكومين ، ودين الفقراء غير دين الأغنياء ، ودين المستبدين الظلمة غير دين المستضعفين في الأرض . وتاريخيا كان الدين عند الطبقات المسيطرة في ممارستها الدنيوية ، التي هي في جانب منها ممارسات صراعها الاجتماعي / السياسي ، غير الدين عن الكادحين ، والمقهورين التواقين إلى تغيير حياتهم المادية ، وإن كانوا موعودين بالجنة عوضا عن بؤسهم وحرمانهم وشقائهم الدنيوي . ولكن في كل يجب التأكيد على أن عامل الاختلاف والتباين بين شكل للدين وآخر ، أو بين تأويل معين للدين وتأويل آخر مباين له ، وبين الدين في زمن وبينه في زمن آخر ، لا يجد تفسيره في الدين ذاته ، وإنما في الشروط التاريخية المادية الخاصة بحركة الصراع الاجتماعي / السياسي ، وبهذا يكون فهمنا لموقع الدين في المجتمع ، ولأشكال استخداماته وتوظيفه تاريخياً وذاتياً .

رابعاً - الإشارات والمصادر :

١- انظـــر بشـــأن هذا التحديد التاريخى الاجتماعى للدين وتحوله من المطلق إلى عالم البشر النسبى والمتحول دوماً :

- عـــبد الباسط عبد المعطى ، الوعى الدينى فى الحياة اليومية فى القرية . دراسة ميدانـــية على عينة من شرائح طبقية في قرى مصرية ، ندوة الدين فى المجتمع العربى ، القاهرة ٤ - ٧ أبريل ١٩٨٩ ، ص ٣ .
- عصـــام فـــوزى ، آليات الهيمنة والمقاومة فى الخطاب الشعبى ، فى : قضايا المجـــتمع المدنى العربى فى ضوء أطروحات جرامشى ، مركز البحوث العربية والجمعـــية العربيـــة لعلـــم الاجتماع ، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر ومركز البحوث العربية ، دمشق والقاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ص ١٢٢ - ١٣٥ .
- **محمـــود أميـــن العالم ، الدين والسياسة فى : الإسلام السياسى . الأسس الفكرية والأهداف العملية ، سلسلة كتاب قضايا فكرية ، الكتاب الثامن ، أكتوبر ١٩٨٩ ، ص ٥ .**
- علـــى نحـــو مبايـــن لهذا التصور يرى رشدى فكار أنه من الخطأ تصور الدين وتناوله بأنه ظاهره اجتماعية تاريخية ويعمم ذلك على كل الأديان ، ويذهب إلى أن المعـــتقدات البدائية وأن كانت تعبيرا اجتماعيا مغمضا ، فأن الأديان السماوية الكـــبرى هـــى وحـــى الإله على رسله وأنبيائه ، ومن ثم تنجو من قبضة العلم الوضـــعى التقريرى ، والخوض فى دراسة جوهر الأديان وأصلها يعد من باب المجازفـــة الفكرية باسم معرفة نسبية قاصرة . وعلى هذا يوسم رشدى فكار من يزعمون أن الأديان فى مختلف أشكالها هى من صنع المجتمع ، إما بأنهم ملاحدة يـــنطلقون مـــن الإلحـــاد وإنكار وجود الإله ، أو أنهم يجتهدون ، وعلى مستوى الدراســـات الانثروبولوجـــية ، لإثبات أن المجتمع هو الذى يصوغ الدين وليس العكس . انظر :

- رشدى فكار ، علم الاجتماع ، علم النفس والانثروبولوجيا ، معجم موسوعى عالمى ، المجلد الأول الطبعة الثانية ، دار النشر العالمية ، باريس ١٩٨٠ .

راجع أيضاً بخصوص دحض ما ذهب إليه رشدى فكار :

- طيب تيزينى ، مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط ، دار دمشق للطباعة والنشر ، دمشق ، ١٩٧١ .
- محمود إسماعيل ، سوسيولوجيا الفكر الإسلامى . محاولة تنظير ، الجزء الأول : طور التكوين ، والجزء الثانى : طور الازدهار ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٨ .

(2) Danial Bell, The Return To The Sacred? The Argument On The Future Of Religion ? In : D. Bell, The Winding Passags And Socoloical Journies, 1960-1980, Abt Books, Cambridge, Massachusetts, 1980.Pp.326-352. P. 326.

(3) D.Bell, Ibid, PP. 333 - 336.

(4) D. Bell, Ibid, P. 336.

(٥) ليفى بريل ؛ فلسفة أوجست كونت ، ترجمة : محمود قاسم والسيد بدوى ، مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٢ ، ص ص ٣٨ - ٤٩ . وراجع أيضاً :

- محمد على محمد ، تاريخ علم الاجتماع . الرواد والاتجاهات المعاصرة ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، الطبعة الثانية ، ٢٩٨٧ . ص ٩٤ .

(6) Paul N.siegel, The meek and militant. Religion and power across the world, Zee D Books Lt D., Landon and new gersey, 1986, PP. 24 - 25.

وراجع أيضاً :

- John R.Bawen, Religions in practtice. An Approach to the Anthropology of religion, Allyn and bacon, London, 1995, PP. 6 - 7.
- محمد أحمد محمد بيومى ، علم الاجتماع الدينى ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٥ . ص ص ٢٢٥ - ٢٣١ .

(7) D.Bell, The Return to the cacred, op. Cit., PP. 328 - 329.

٨- فيصــل دراج ، الماركســية والديــن ، دار ابن خلدون ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ص ص ١٤ – ١٩ ، وراجع أيضاً :

– فريال حسن خليفة ، نقد فلسفة هيجل ، قباء ، القاهرة ، ١٩٩٨ .

٩- حول تطور فكر ماركس فى تلك المرحلة وحواره مع فيورباخ ، انظر :

- Malcolm B. Hamilton, The Sociology Of Religion. Theoretical And Comparative Perspectives, Routledge, London And New York, 1995. PP. 80 - 81.

– ف – انجلــز ، لودفــيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ترجمة فؤاد أيوب ، دار دمشق للطباعة والنشر ، دمشق ، د.ت .

١٠- ف – أ – لينين ، المختارات ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، دار التقدم ، موسكو ، ١٩٦٦ . ص ص ٣٩ – ٤٠ .

١١- مــاركس وانجلز ، الأيديولوجية الالمانية ، ترجمة فؤاد أيوب ، دار دمشق للطباعة والنشر ، دمشق ، ١٩٧٩ . ص ٣٠ ، ص ٥٦ ، وانظر أيضاً .

– كارل ماركس ، بؤس الفلسفة ، ترجمة : اندرية يازجى ، دار اليقظة العربية ودار مكتــبة الحــياة للتألــيف والترجمة والطباعة والنشر ، سورية ولبنان ، ١٩٦٧ . ص ص ١١٢ – ١٢٠ .

- Malcolm B. Hamilton, The Sociolagy Of Religion, Op. Cit., P. 80 .

١٢- كــارل ماركس وفريدريك انجلز ، البيان الشيوعى ، دار التقدم ، موسكو ، د. ت . وانظر أيضاً :

– فيصل دراج ، الماركسية والدين ، مصدر سابق ، ص ص ٦٨ – ٦٩ .

١٣- ف . انجلــز ، حــرب الفلاحين فى المانيا ، دار التقدم ، موسكو ، ١٩٦٨ . انظر أيضاً :

- John R. Bowen, Religions In Practice, Op. Cit., Pp. 11 - 12.

١٤- فيصــل دراج ، الماركسية والدين ، مصدر سابق ، ص ٧٠ ، وانظر أيضاً تأويل وقائع العنف الدينى فى مصر استناداً إلى هذا التصور النظرى :

– مــاجد ابراهــيم ، الحقــيقة وراء انــدلاع التطرف الدينى فى مصر ، دراسات اشتراكية ، السنة الثامنة عشره ، يناير ١٩٨٩ ص ص ٢٥ – ٢٧ .

١٥- ميران مشيدلوف ، الدين في العالم اليوم ، ترجمة : جمال السيد ، دار العالم الجديد ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٠ ، وراجع أيضاً :
- حسن حنفى ، قضايا معاصرة فى فكرنا المعاصر ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٧ .

١٦- راجع على سبيل المثال أطروحات على ليلة استاذ علم الاجتماع بجامعة عين شمس والمتعلقة بتفرد الدين الاسلامى بين الأديان الأخرى فى القيام بدور تحريرى فى حركات التحرر الوطنى والتحرر الاجتماعى فى المجتمعات العربية والاسلامية ، وتأويل هذا الدور بالنظر إلى متغيرات ينطوى عليها الإسلام ذاته كدين :
- على ليلة ، العالم الثالث ، قضايا ومشكلات ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٥ .

١٧- مراد وهبه ، الإغتراب والوعى الكونى دراسة فى هيجل وماركس وفرويد ، عالم الفكر ، المجلد العاشر ، العدد الأول أبريل - مايو - يونيه ١٩٧٩ ، ص ص ٩٩ - ١١٢ ، ص ١٠٧ ، وانظر أيضاً :
- حليم بركات ، المجتمع العربى بحث استطلاعى اجتماعى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، أبريل ١٩٨٤ ، ص ٢٣٠ .
- Paul N. Siegel, The Meek And Militant. Religion And Power Across The World, Op. Cit. P. 37.

١٨- محمد أحمد محمد بيومى ، علم الاجتماع الدينى ، مصدر سابق ، ص ص ٢٨٤ - ٢٩٠ .

(19) John R. Bowen, Religions In Practice, Op Cit., Pp. 8-11 .
وانظر أيضاً :
- نيقولا تيماشيف ، نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها ، مصدر سابق ، ص ص ١٧٧ - ١٧٩ .
- محمد أحمد محمد بيومى ، علم الاجتماع الدينى ، مصدر سابق ، ص ص ٢٧٠- ٢٧٦ .

(20) Malcolm. B. Hamilton, The Sociology Of Religion, Op. Cit., P. 98.
وانظر أيضاً :

- محمد على محمد ، تاريخ علم الاجتماع ، مصدر سابق ، ص ص ٢٠ - ٢١ .

(21) John R. Bowen, Religions In Practice, Op. Cit., P. 10 .

(٢٢) طرح فيبر نظريته فى الدين بشكل أساسى فى المؤلفين التاليين :

- Max Weber, The Protestant Ethic And Spirit of Copitalism, Allen And Unisrm, London, 1965.;
- The Socialagy of Religion, Methuen And Co., London, 1966 .

وقد صدرت ترجمة عربية للمؤلف الأول - انظر :

- ماكس فيبر ، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية ، ترجمة : محمد على مقلد ، مراجعة جورج أبى صالح ، مركز الأنماء العربى ، بيروت ، د. ت .

(٢٣) على ليلة ، الدين بين التقليد والتجديد تحليل سوسيولوجى لوجهة نظر ماكس فيبر ، السياسة الدولية ، العدد ٦١ يوليو ١٩٨٠ . ص ص ١٥٢ - ١٥٦ ، وراجع أيضاً :

- علــى ليلة ، النظرية الاجتماعية المعاصرة دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع ، دار المعارف القاهرة الطبعة الثانية ، ١٩٨٣ . ص ص ٦٠٦ - ٦٢٥ .

(٢٤) محمد أحمد محمد بيومى ، علم الاجتماع الدينى ، مصدر سابق . ص ص ١٣٥ - ١٥٤ ، وراجع أيضاً :

- John R. Bowen, Religions In Practice, Op. Cit., PP. 12 - 13.

(25) Malcolm B. Hamiltann, The Sociology of Religion, Op. Cit., PP. 113 - 115.

(٢٦) عبد الباقى الهرماسى ، علم الاجتماع الدينى ندوة الدين فى المجتمع العربى القاهرة، ٤ - ٧ إبريل ١٩٨٩ ، ص ص ٢ - ٣٠.

(٢٧) السيد الحسينى ، نحو نظرية اجتماعية نقدية ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ص ١٣٢ - ١٣٤ .

(٢٨) عــبد لباقى الهرماسى ، علم الاجتماع الدينى ، مصدر سابق ، ص ص ٢ - ٣ ، وراجع أيضاً :

- Malcolm B. Hamiltôn, The Socialagy Of Religion, Op. Cit., PP. 120 - 121.

(٢٩) السيد الحسينى ، نحو نظرية اجتماعية نقدية ، مصدر سابق ، ص ١٣٢ .

(٣٠) عبد الباقي الهرماسي ، علم الاجتماع الديني ، مصدر سابق ، ص ′
وراجع أيضا :

Malcolm B. Hamelton, The Socialogy Of Religion, Op. Cit., P. 121.

(٣١) مهدي عامل ، نقد الفكر اليومي ، دار الفارابي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ٨٨
ص ص ١١٢ - ١١٤ .

(٣٢) محمود أمين العالم ، الدين والسياسة ، مصدر سابق ، ص ٦٠٥ .

3) Ali Marod, The Ideologisation Of Islam In The Contemparary Muslim World, In : A .S. Cudsi And Ali E.H. Dessouki (Ed), Islam And Pawer, Croom Helm, London, 1981 PP. 47 - 67 .

(٣٤) وفيق حبيب ، الاجتماع الديني والصراع الطبقي في مصر ، سيناء للنشر القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٨٩ ، ص ٦٧ ، وانظر أيضاً :

- حليم بركات ، الدين والطبقات الاجتماعية : أدوات التسويغ والتجاوز ، ند الدين في المجتمع العربي ، مصدر سابق ، ص ١١ .

(٣٥) حول هذه الأشكال والاستخدامات التاريخية والمعاصرة للدين - انظر :
- محمود أمين العالم الدين والسياسة ، مصدر سابق ، ص ٦ .
- عبد الباقي الهرماسي ، علم الاجتماع الديني ، مصدر سابق ، ص ص ٤ - ٧
- حليم بركات ، الدين والطبقات الاجتماعية ، مصدر سابق ، ص ص ١٢ - ١٥

(٣٦) مهدي عامل ، نقد الفكر اليومي ، مصدر سابق ، ص ص ٢٤١ - ٢٤٢ .

رقم الإيداع

٢٠٠٥ / ٨٠٧٩

دار الشمس للطباعة - عين شمس - القاهرة